


FONDO PROVINCIA







LE

GUIDE DES ÉGARÉS





Paris. — Imprimerie de Guiraudet et Jouaust,
rue Saint-Honoré, 338.

LE

GUIDE DES ÉGARÉS

TRAITÉ

DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

PAR

MOÏSE BEN MAIMOUN

DIT

MAÏMONIDE

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS DANS L'ORIGINAL ARABE
ET ACCOMPAGNÉ D'UNE TRADUCTION FRANÇAISE ET DE NOTES CRITIQUES
LITTÉRAIRES ET EXPLICATIVES

Par S. MUNK



Tome premier

PARIS
CHEZ A. FRANCK, LIBRAIRE
RUE RICHELIEU, 67

1856



A Monsieur le Baron

et

A Madame la Baronne

James de Rothschild

Monsieur le Baron,

Madame la Baronne,

Il m'est doux de pouvoir vous exprimer ici ma vive et profonde gratitude de la généreuse protection dont vous avez bien voulu honorer cette publication, et par laquelle vous avez fait pénétrer un rayon de bonheur dans ma sombre retraite. En encourageant de modestes efforts, auxquels désormais doit se borner toute mon ambition, vous avez voulu donner un témoignage de pieuse vénération à la mémoire du docteur illustre qui est l'orgueil de notre communion. Cet ouvrage dira aux générations futures qu'au milieu des splendeurs qui vous environnaient et des brillants hommages

mérités par tant d'actes éclatants, vous n'avez pas dédaigné d'associer votre nom à nos illustrations des temps passés et d'entourer de votre respect les monuments littéraires dont se glorifie la Synagogue. Ce ne sera pas là, j'ose le dire, une des moindres gloires parmi celles qui assurent à votre nom la reconnaissance et l'admiration de la postérité.

J'ai l'honneur d'être, avec un profond respect,

Votre très dévoué serviteur,

S. Munk.



NOTE

SUR LE TITRE DE CET OUVRAGE.

La traduction du titre arabe (دلالة الحائرين) présente quelques difficultés; il signifie : *Indication*, ou *Guide pour ceux qui sont dans la perplexité*, *dans le trouble* ou *dans l'indécision*, et l'auteur nous explique lui-même dans l'introduction pourquoi il a choisi ce titre (voy. page 8). On voit qu'il serait difficile d'en donner une traduction qui remplît à la fois la condition de parfaite exactitude et celle de la clarté et de la concision qu'exige un titre. La traduction qui se rapprocherait le plus du sens littéral serait celle de *Guide des perplexes*, ou *Guide des indécis;* mais elle aurait l'inconvénient de paraître prétentieuse et de ne pas présenter au premier coup d'œil une idée bien nette. La traduction hébraïque est intitulée *Moré Neboukhîm* (מורה נבוכים), et ce titre, parfaitement conforme au titre arabe, présente les mêmes difficultés. Le mot biblique נבוכים (Exode XIV, 3) a été traduit, tantôt par *embarrassés* ou *resserrés*, tantôt par *égarés* (Sept. πλανῶνται; Vulg. *coarctati*). Grâce à ce double sens, le titre de notre ouvrage a été traduit de différentes manières. Buxtorf l'a rendu par *Doctor perplexorum*, ce qui, pour le premier mot, n'est pas exact; מורה signifie ici *Ductor* ou *Indicator*. L'ancienne version latine, publiée à Paris en 1520, a pour titre : *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*. Raymond Martin, dans le *Pugio fidei*, cite l'ouvrage de Maïmonide sous le titre de *Director neutrorum;* Paul de Burgos, dans le *Scrutinium scripturarum*, donne le titre de *Directio perplexorum* (qui est le plus exact), et Alphonse de Spina, dans le *Fortalitium fidei*, appelle notre ouvrage *Demonstrator errantium* (Cf. Wolf *Biblioth. hebræa*, t. III, pag. 779). Enfin, Ladvocat, dans son *Dictionnaire historique*, à l'article *Maïmonide*, traduit : *le Docteur de ceux qui chancellent*.

Ces traductions variées, auxquelles nous pourrions en ajouter d'autres encore, prouvent la difficulté qu'il y a à reproduire le titre original d'une manière à la fois concise et entièrement exacte. Le titre que j'ai adopté est depuis long-temps consacré et généralement usité chez les juifs d'Europe, notamment en Allemagne, et je n'aurais guère pu m'en écarter sans m'exposer à être taxé de pédantisme. La traduction allemande de la 3e partie, par M. Scheyer, porte le titre de *Zurechtweisung der Verirrten ;* et en France aussi, le titre de *Guide des égarés* a été adopté

déjà dans plusieurs écrits, et notamment dans l'excellent article que M. Franck a consacré à Maïmonide (voy. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. IV, p. 31). Ce titre a d'ailleurs l'avantage de la concision et celui de présenter au lecteur une idée précise et des mots qui s'associent ensemble d'une manière naturelle. Il s'agit seulement d'avertir que, par *égarés*, il faut ici entendre ceux qui ne savent trouver la vraie voie dans l'interprétation de l'Écriture Sainte, hésitant entre le sens littéral, qui blesse quelquefois la raison, et le sens allégorique, que la foi religieuse paraît réprouver. Ceux-là, l'auteur a pour but de leur indiquer la voie et de les tirer de leur perplexité.

Au reste, le mot *égarés* ne s'écarte pas trop de celui qui est employé dans l'original; car le verbe حار signifie aussi quelquefois *errer, s'égarer*, et l'on appelle, par exemple, les *planètes*, الكواكب المتحيّرة, c'est-à-dire, astres errants (comme πλανῆτες, de πλανῶμαι). Aussi d'Herbelot (*Biblioth. orient.*, pag. 538) n'a-t-il pas hésité à traduire le titre *arabe* de l'ouvrage de Maïmonide par *la Guide des dévoyés*, ce qui est conforme à notre titre de *Guide des égarés*.

PRÉFACE.

L'ouvrage de Maïmonide qui fait l'objet de cette publication est suffisamment connu et apprécié. On sait quelle est son importance pour l'exégèse et la théologie biblique, et combien il est riche en renseignements sur l'histoire de la philosophie du moyen âge, notamment chez les Arabes. Aucune des questions qui intéressent le théologien n'y est passée sous silence; et, bien que les solutions de ces questions soient généralement basées sur une exégèse allégorique et sur une métaphysique qui a fait son temps, elles nous offrent souvent des traits de lumière qui peuvent encore aujourd'hui guider nos recherches et nous servir de flambeau pour pénétrer dans les régions élevées qui, pour l'esprit humain, sont enveloppées de mystères. Comme véritable fondateur d'une théologie rationnelle, dans laquelle la pensée philosophique maintient tous ses droits, Maïmonide a exercé sur ses coreligionnaires une influence décisive, dont les conséquences se font sentir encore aujourd'hui; et les principes qu'il a posés, avidement embrassés par les uns, repoussés avec passion par les autres, ont donné lieu à une lutte dont la raison humaine est sortie victorieuse, après avoir opéré entre la foi et la pensée cette réconciliation que le grand génie de Maïmonide, devançant les siècles, s'était proposée comme le plus noble but de tous ses efforts. Mais la haute réputation de cet homme illustre ne resta point renfermée dans l'enceinte de la Synagogue, et cet esprit d'une supériorité si incontestable trouva des appréciateurs parmi les hommes d'élite de toutes les confessions. Des savants musulmans ne dédaignaient pas de lire le *Guide*, et l'un d'eux a même écrit sur certaines parties de cet ouvrage un commentaire que nous possédons encore et où il fait de l'auteur un éloge pompeux. En Égypte, où vivait Maïmonide, les théologiens coptes étudiaient son ouvrage et le rendaient accessible à leur communion par des copies qu'ils en faisaient faire en caractères arabes. Il dut de bonne heure être

connu en Europe par une version latine ; car il est souvent cité par les scolastiques, et des hommes comme saint Thomas et Albert le Grand en invoquent l'autorité. La célébrité dont jouissait l'ouvrage de Maïmonide montre qu'il y a là plus que la seule théologie juive ; et, en effet, bien que cette théologie fût le but principal de l'auteur, il y a traité des sujets très variés, dont il étaie son système, et son travail, basé sur de vastes lectures et sur une érudition solide, abonde en renseignements de tout genre qu'on chercherait vainement ailleurs. Sans parler de son exposé du système péripatéticien arabe, puisé dans les ouvrages d'Ibn-Sînâ, nous devons faire ressortir particulièrement les précieux détails que l'auteur, à la fin de la Ire partie, donne sur le système des *Motécallemîn* ou des scolastiques musulmans, et les curieux renseignements que, dans la IIIe partie, il nous fournit sur les livres des *Sabiens*, jusque aujourd'hui si peu connus et dont la traduction arabe n'existe que fort incomplétement dans quelques bibliothèques d'Europe.

Je ne dois point ici anticiper sur ce que, dans les *Prolégomènes* que je me propose de publier plus tard, j'aurai à dire sur l'époque de Maïmonide, sur la vie de cet homme illustre, sur ses ouvrages, sur les manuscrits qui en existent et sur les éditions qui en ont été publiées ; mais j'ai voulu appeler l'attention sur la haute importance de son *Guide des égarés* et sur l'intérêt général qu'offre cet ouvrage, qui mérite, à tant de titres, d'occuper une des premières places parmi les monuments de la littérature arabe, et qui pourtant jusqu'ici n'a été l'objet d'aucun travail critique de la part des orientalistes. Tandis que notre siècle a vu paraître au jour tant d'autres ouvrages arabes, beaucoup moins dignes d'occuper les esprits, l'original arabe du *Guide* est resté enfoui dans quelques bibliothèques ; la version hébraïque de Samuel ibn-Tibbon a seule été publiée dans plusieurs éditions généralement très fautives. C'est sur cette version qu'ont été faites deux traductions latines, dont l'une, due, dit-on, au médecin juif Jacob Mantino, et publiée à Paris en 1520, est presque inconnue, et dont l'autre, due à Jean Buxtorf le fils (Bâle, 1629, in-4), a seule jusqu'ici rendu accessible le chef-d'œuvre de Maïmonide au lecteur européen. On comprendra aisément que le travail de Buxtorf, quel que puisse être son mérite, ne saurait répondre aux exigences de la critique. La version d'Ibn-Tibbon, qu'on peut appeler un véritable *calque* de l'original arabe, ne peut être bien comprise que par celui qui possède

à la fois la connaissance de l'arabe et celle de l'hébreu rabbinique et qui a acquis des notions suffisantes de la philosophie musulmane et de sa terminologie. Buxtorf, excellent hébraïsant, était complétement étranger à la langue et à la littérature des Arabes et manquait de toutes les ressources indispensables à l'interprète d'un ouvrage de cette nature. Aussi sa traduction, si elle permet au lecteur d'embrasser l'ensemble du travail de Maïmonide, laisse-t-elle beaucoup à désirer dans les détails, défigurés par de nombreux contre-sens. Elle n'est d'ailleurs accompagnée d'aucun commentaire qui puisse aiedr le lecteur à comprendre de nombreux détails, que les contemporains de l'auteur saisissaient facilement et qui pour nous sont pleins d'obscurité. Depuis Buxtorf, le *Guide* n'a été l'objet d'aucun travail, si l'on excepte quelques commentaires modernes écrits en hébreu par des auteurs qui étaient beaucoup au dessous d'une pareille tâche, et une édition de la IIIe partie de la version d'Ibn-Tibbon, accompagnée d'une traduction allemande et de notes explicatives, par M. Simon Scheyer (Francfort-sur-le-Mein, 1838, in-8). Cette dernière publication partielle, pour laquelle le texte arabe a été consulté, est la seule qui offre un véritable caractère scientifique et qui réponde jusqu'à un certain point au besoin du lecteur européen.

Depuis plus de vingt ans, j'avais formé le projet de publier le texte arabe du *Guide*, de l'accompagner d'une traduction française, et d'y joindre des annotations plus ou moins développées, qui pussent fournir au lecteur tous les éclaircissements nécessaires pour l'intelligence du texte et par lesquelles il pût être mis à même de se placer toujours au point de vue de l'auteur et de le juger avec une parfaite intelligence de l'époque qui a vu naître cet ouvrage et des études qui lui ont servi de base. J'ai annoncé ce projet, dès l'an 1833, dans mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux*, pag. 80 (t. IV de la Bible de M. Cahen), où j'ai donné comme spécimen deux chapitres de la IIIe partie; mais je ne trouvais à Paris que des manuscrits incomplets de la IIe et de la IIIe partie du texte arabe. Plus tard, je fus mis en possession d'un exemplaire de la version hébraïque de l'édition de Venise, qui portait en marge une copie partielle du texte arabe, notamment de la Ire partie, depuis le chapitre XXXIII jusqu'au chapitre LXXI. Un voyage que je fis à Oxford en 1835 me mit à même de collationner ce fragment avec six manuscrits de la Bibliothèque Bodléienne et de compléter la Ire partie; mais je ne pus assez prolon-

ger mon séjour à Oxford pour donner à ce travail tous les soins nécessaires et fixer définitivement toutes les parties de mon texte. C'est la libéralité de MM. les conservateurs de la Bibliothèque de Leyde qui m'est généreusement venue en aide pour compléter mon travail critique sur le texte arabe du *Guide*; feu M. Weyers, dont les lettres orientales déplorent la perte prématurée et dont la mémoire sera conservée avec un pieux respect par les orientalistes, m'offrit spontanément de mettre à ma disposition les deux manuscrits de ladite bibliothèque, qui me furent envoyés à Paris, et son savant successeur, M. le professeur Juynboll, voulut bien me continuer la faveur insigne sans laquelle il m'eût été impossible d'exécuter mon travail avec la religieuse exactitude dont l'importance du sujet me faisait un devoir sacré. En faisant cet aveu, j'éprouve le besoin d'y joindre l'expression de la plus vive reconnaissance.

Me trouvant enfin en possession des matériaux les plus indispensables, je me suis vu arrêté par les nombreuses difficultés matérielles qui s'opposent à une entreprise de cette importance. Malheureusement je n'ai pu songer à l'exécution du travail qu'au moment même où la Providence me fit subir la plus dure épreuve qui puisse venir paralyser les efforts d'un écrivain pour lequel les lectures et les recherches les plus minutieuses sont à la fois un besoin et un devoir impérieux. La perte totale de la vue paraissait rendre impossible la continuation des travaux auxquels déjà j'avais consacré tant de veilles et auxquels il m'était dur de renoncer pour toujours. Mais, revenu de mon premier abattement et soutenu par les encouragements de l'amitié et par une généreuse protection, j'ai vu dans les nouvelles difficultés mêmes que j'aurais à vaincre une diversion à la douleur, et j'espérais, à force de persévérance, me créer une consolation par quelques faibles débris littéraires sauvés du naufrage.

Je dois maintenant rendre au lecteur un compte rapide des premiers fruits de mes efforts qu'il m'est permis de lui présenter aujourd'hui. Ce premier volume renferme la Ire partie du *Guide*, qui tout entière est consacrée à des questions préliminaires et doit préparer le lecteur à la solution des hautes questions de théologie et de philosophie traitées dans les deux autres parties. L'auteur y explique d'abord un certain nombre de mots *homonymes* qu'on trouve dans l'Écriture-Sainte, en expose les divers sens, et insiste notamment sur le sens figuré qu'il faut leur attribuer lorsqu'ils sont appliqués à Dieu ; il y

mêle des observations générales sur les études théologiques et sur la manière dont il faut s'y préparer. Abordant ensuite la question des attributs divins, il montre qu'il faut écarter de Dieu toute espèce d'attribut, et il expose dans quel sens il faut entendre les divers termes *attributifs* employés, soit par les écrivains sacrés, soit par les philosophes. Enfin, il résume le système des théologiens musulmans, adopté en partie par les théologiens juifs d'Orient, et, montrant tout ce que ce système a de paradoxal et d'arbitraire, il fait voir combien il est impuissant pour donner une base rationnelle aux dogmes les plus importants de la religion, et notamment pour démontrer l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu et la création *ex nihilo*.

On a vu quelles ont été mes ressources pour la publication du texte arabe de cette Ire partie. Je l'ai fait imprimer en caractères hébraïques : d'abord, parce que l'auteur lui-même, comme tous les écrivains juifs arabes, employait l'écriture hébraïque dans les écrits relatifs au judaïsme et que cette écriture a été conservée dans tous les manuscrits qui nous restent du *Guide*; ensuite, pour éviter les nombreuses difficultés typographiques et l'aspect peu agréable que présente un texte arabe souvent hérissé de citations hébraïques. Le changement d'écriture ne saurait présenter aucune difficulté sérieuse à l'arabisant, dès que celui-ci s'est familiarisé avec le mode de transcription, d'autant plus simple et naturel que les lettres hébraïques et arabes, appartenant à des langues de même souche, se correspondent exactement et peuvent facilement se substituer les unes aux autres. En effet, l'orthographe conventionnelle des manuscrits, que j'ai religieusement conservée, n'offre rien qui puisse arrêter l'arabisant, si ce n'est la substitution du *câph* ponctué (ךּ̈) au *khâ* (خ) et du *guimel* sans point (ג) au *ghaïn* (غ) (1), substitution également usitée chez les chrétiens de Syrie, qui écrivent l'arabe en caractères syriaques. Je n'ai fait d'ailleurs que suivre l'exemple donné par Pococke, dans sa *Porta Mosis*, et par Schnurrer, dans les extraits qu'il a publiés de quelques auteurs juifs arabes. Néanmoins, pour éviter au lecteur moins exercé quelques difficultés que présentent les publications de ces deux savants, j'ai cru devoir introduire, pour ce qui concerne les formes grammaticales et

(1) Dans quelques manuscrits, le غ est rendu par ג̇ ou ג̄, et le ج par גּ.

notamment les désinences, une orthographe plus régulière, en évitant les irrégularités et les inconséquences que présentent la plupart des manuscrits des juifs arabes et souvent même ceux des musulmans. Ainsi, par exemple, j'ai souvent ajouté la terminaison א״ de l'accusatif, qui manque presque toujours dans les manuscrits, et d'autres fois j'ai dû supprimer cette même terminaison que des copistes ignorants mettaient souvent au hasard; dans les mots dérivés de racines dont la 3ᵉ radicale est une lettre *faible*, j'ai supprimé cette lettre, toutes les fois que l'exigeaient les règles grammaticales, en écrivant, par exemple, מֹדַעְ (مُدَّعٍ) pour מדעי, מסאוִ ponr מסאוי, et j'ai fait la même suppression dans les futurs *apocopés*, en ajoutant des voyelles arabes, dont je me suis souvent servi pour la clarté et qu'on rencontre aussi çà et là dans les manuscrits des juifs arabes et des chrétiens de Syrie; dans les verbes *hamzés*, que les copistes, conformément à l'usage de l'arabe vulgaire, confondent fréquemment avec les verbes à lettres *quiescentes*, j'ai rétabli la lettre *hamzée*, et j'ai écrit, par exemple, יגתזין ponr יגתזון (fol. 17 *b*), ילתגין pour ילתגן (fol. 97 *b*) (1). Cependant, j'ai conservé dans mon texte quelques légères incorrections qui émanent évidemment de l'auteur lui-même et qui peuvent être considérées comme des anomalies du dialecte local; ainsi, j'ai toujours écrit אני, אנא, quoique l'orthographe plus correcte soit אנני (انّنى), אננא (انّنا). L'impératif ארי (pour رَ ou رَهْ) entre dans cette même catégorie (2). — Quant aux variantes des différents manuscrits, je me suis borné à indiquer, dans les notes qui accompagnent la traduction, toutes celles qui peuvent offrir quelque intérêt pour la critique du texte, ou pour l'interprétation de certains passages; j'ai accueilli dans mon édition la leçon qui me paraissait la meilleure, et mon choix a été guidé par un examen consciencieux tant du texte original que des versions hébraïques.

Dans la traduction française, j'ai visé surtout à une stricte fidélité, sans pourtant me laisser aller à une littéralité servile qui eût pu nuire à la clarté. J'ai voulu autant que possible qu'au moyen de ma traduction on pût se rendre compte de chaque mot du texte arabe, et,

(1) Voir la traduction, pag. 50, note 3, et pag. 351, note 4.
(2) Voir la traduction, pag. 19, note 2.

quand le génie de la langue se refusait absolument à la fidélité que je m'étais imposée, j'ai donné dans une note le mot à mot de l'original[1]. Il n'est que trop facile, quand il s'agit de l'interprétation de passages profonds et obscurs, de cacher son ignorance derrière une traduction vague à tournures élégantes, et il m'a semblé que, dans un ouvrage de la nature de celui-ci, l'élégance devait céder le pas à l'expression la plus précise de la pensée de l'auteur. Il m'a fallu souvent faire les plus grands efforts pour unir la fidélité à la clarté et pour pallier certaines négligences de style qu'on peut reprocher à notre auteur comme à tous les écrivains arabes en général, et je ne me dissimule pas que, si d'nn côté ma traduction peut pleinement satisfaire au besoin de celui qui y cherche un secours pour l'étude du texte original on de la version hébraïque d'Ibn-Tibbon, d'un autre côté elle n'ait souvent besoin de l'indulgence du lecteur français qui ne veut ni ne peut recourir au texte, et qui, désintéressé dans la partie philologique de mon travail, ne cherche qu'à se familiariser d'une manière facile avec les matières traitées dans cet ouvrage. Je dois ajouter cependant qu'à mesure que j'avançais dans ma traduction et que je pouvais supposer le lecteur arabisant suffisamment familiarisé avec certaines tournures de l'original, j'ai cherché de plus en plus à faire la part de ceux qui ne liront que la traduction seule, et, sans cesser d'être fidèle, je me suis départi un peu de cette littéralité qu'on remarquera surtout dans l'introduction et dans les premiers chapitres.

J'ai accompagné la tradnction d'annotations plus ou moins nombreuses, plns ou moins développées, selon que me paraissaient l'exiger les sujets traités dans les divers chapitres et les termes plus ou moins explicites employés par l'auteur. Celui-ci, comme il le déclare sonvent, s'adressait à des lecteurs versés dans les différentes branches des études théologiques et dans la littérature y relative, ainsi que dans la philosophie dn temps; les différentes classes de lecteurs auxquelles est destinée cette traduction auront donc nécessairement besoin, pour la comprendre dans toutes ses parties, de renseignements

(1) Quelquefois, pour rendre la phrase plus claire, j'ai ajouté entre ( ) des mots explicatifs qui ne se trouvent pas dans le texte; les parenthèses du texte ont été indiquées par des [ ].

variés qui puissent, autant que possible, les mettre à même de se placer au point de vue de l'auteur et de le suivre partout dans ses raisonnements. Aux uns, il fallait expliquer ce qui est particulièrement du domaine de l'exégèse biblique et de la théologie juive; aux autres, tout ce qui suppose une notion plus que superficielle de la philosophie aristotélique sous la forme qu'elle avait prise dans les écoles arabes par les travaux d'Al-Farâbi et d'Ibn-Sînâ. Souvent il était nécessaire de rappeler certaines opinions des théologiens juifs antérieurs à l'auteur, ou même de citer *in extenso* des passages inédits. J'ai cru devoir donner tous les renseignements littéraires et historiques que le lecteur ne saurait facilement trouver ailleurs, et qui lui sont indispensables pour la prompte intelligence de certains passages; on ne trouvera donc, je crois, dans mes notes même les plus étendues, aucune digression superflue. Là où il suffisait de donner de simples indications, j'ai été sobre de citations textuelles. J'ai indiqué, autant que possible, tous les passages, soit du Talmud et des *Midraschîm*, soit d'Aristote et de quelques autres auteurs, auxquels Maïmonide fait allusion; ces indications, d'une utilité incontestable, ont été généralement négligées par les commentateurs (1). Un certain nombre de notes critiques sont consacrées aux variantes du texte arabe et aux divergences qu'offrent les deux versions hébraïques. En vue de ceux qui s'aideront de ma traduction pour étudier la version hébraïque d'Ibn-Tibbon, j'ai cru devoir rectifier, à l'aide des manuscrits, les principales fautes qui défigurent les éditions de cette version. On lira avec intérêt plusieurs notes qu'Ibn-Tibbon a ajoutées à sa version, ainsi que quelques autres émanées de l'auteur lui-même (ch. LXXIV), et qui jusqu'ici étaient restées inédites. — En somme, j'ai désiré faire

(1) L'importance que je croyais devoir attacher à ces indications ne m'a pas permis de reculer devant les difficultés que ma situation actuelle oppose à une pareille tâche, et je n'ai pas hésité dans toutes mes recherches, en prenant souvent pour point de départ quelques vagues souvenirs, à écouter de longues lectures pour arriver au but désiré. Il n'y a, je crois, dans ce premier volume, que trois citations dont je n'ai pu indiquer l'endroit : page 14, un passage de *midrasch* ou de *hagadâ* (Exposer la puissance, etc.), qui est aussi cité par R. Moïse ben-Na'hman, dans son Commentaire sur la Genèse, mais qui n'existe peut-être plus dans nos *Midraschîm;* page 107, un passage d'Alexandre d'Aphrodise, que je n'avais pas à ma portée; page 381, des paroles attribuées par l'auteur à Galien et relatives au temps.

en sorte que cet ouvrage pût servir de répertoire à ceux qui cherchent des renseignements sur la théologie des juifs et sur la philosophie arabe ; aux détails donnés dans les notes viendra se joindre, je l'espère, un exposé plus systématique que je réserve pour les *Prolégomènes*.

Je ne puis terminer cette préface sans témoigner ma vive gratitude à ceux qui ont bien voulu m'aider dans l'accomplissement de ma tâche difficile. Je n'essaierai pas d'exprimer tous les sentiments que m'inspire le chaleureux dévoûment d'un ami éprouvé, qui a plus d'une fois soutenu mon courage défaillant. M. Albert Cohn ne s'est pas contenté de hâter par son zèle l'exécution matérielle de cette publication ; sa connaissance approfondie de la langue arabe l'a mis à même de coopérer activement à la révision des épreuves du texte et de m'épargner des fautes qui, à la lecture, pouvaient échapper à mon oreille. Un autre ami, M. le rabbin Trénel, a bien voulu collationner ma traduction avec la version hébraïque d'Ibn-Tibbon, et il a eu maintes fois l'occasion d'appeler mon attention sur les fautes commises par les éditeurs et qui devaient être rectifiées dans les notes. Enfin, un savant modeste, M. Clément-Mullet, qui applique ses connaissances solides des langues orientales à des recherches importantes relatives à l'histoire des sciences, m'a aidé, avec une amitié dévouée, dans la révision des épreuves de la traduction et dans la vérification de nombreuses citations faites dans les notes.—Je ne dois pas oublier ceux qui, avec un dévoûment et une patience à toute épreuve, ont écrit sous ma dictée et m'ont fait les longues et pénibles lectures que nécessitaient mes recherches. Je paie ici un douloureux tribut de regrets à la mémoire du jeune et studieux Isidor Stillmann, qui m'a secondé pour la plus grande partie de ce volume, et qui, subitement enlevé par une mort prématurée, m'a laissé un successeur également dévoué dans son ami M. Joseph Mistowski, avec l'aide duquel j'ai pu continuer et achever cette Ire partie.

J'ai eu à lutter contre de très grandes difficultés en entreprenant une tâche qui peut-être est bien au dessus de mes forces, et je sens qu'il faut m'armer de courage et de patience pour accomplir d'une manière tant soit peu satisfaisante la mission que je me suis donnée en consultant plutôt mon zèle que mes capacités physiques et intellectuelles. La gravité de cette mission et les devoirs que m'impose la mémoire du docteur illustre dont j'ose essayer d'interpréter la

pensée ne me permettent pas d'abuser des droits que je puis avoir à l'indulgence du monde savant. Il est de mon devoir d'appeler sur ce travail la critique sérieuse et impartiale des hommes compétents, et j'accueillerai avec une reconnaissance sincère les observations critiques et les conseils qui me seront adressés dans les feuilles publiques ou qu'on voudra bien me faire parvenir directement. Je serai heureux de profiter de tous les avertissements pour rectifier les erreurs que j'ai pu commettre et pour en éviter de nouvelles; et, si cette première partie de mon travail peut mériter sur quelques points l'approbation des savants, ce sera pour moi un puissant encouragement à persévérer jusqu'au bout, avec l'aide de la Providence, dans la carrière longue et difficile qu'il me reste à parcourir.

S. MUNK.

Paris, au mois d'avril 1856.

TABLE DES CHAPITRES.

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES.

PREMIÈRE PARTIE

DU

GUIDE DES ÉGARÉS.

Ma pensée va vous guider dans le chemin du vrai, et en aplanir la voie.

Venez, marchez le long de son sentier, ô vous tous qui errez dans le champ de la religion !

L'impur et l'ignorant n'y passeront point; on l'appellera le chemin sacré.

INTRODUCTION[1]

AU NOM DE L'ÉTERNEL

DIEU DE L'UNIVERS[2]

Lorsque[3], mon cher disciple Rabbi Joseph[4], fils de R. Iehouda [qu'il repose dans le paradis!], tu te présentas chez moi, étant venu d'un pays lointain[5] pour suivre mes leçons, tu étais

(1) Le morceau qui suit ne porte pas d'inscription particulière dans les manuscrits; l'auteur, dans une lettre à son disciple, le désigne par le mot صدر, *introduction, prolégomènes*. Voy. ma Notice sur Joseph ben Iehouda (*Journal asiatique*, juillet 1842, p. 23 et 26).

(2) Nous avons traduit ici les mots אל עולם dans le sens que Maïmonide lui-même leur prête dans plusieurs endroits, et notamment dans le chap. 29 de la troisième partie du *Guide*, quoique dans le passage biblique (Genèse, XXI, 33) ces mots signifient *le Dieu éternel*.

(3) Le verbe כנת (كُنْتُ) qui commence la phrase se rapporte aux mots עִתָּם שאנך, qu'il sert à mettre au plus-que-parfait.

(4) Voy. ma Notice précitée sur Joseph ben Iehouda. Nous reviendrons sur ce disciple de Maïmonide dans l'introduction générale de cet ouvrage.—Les lettres ש"צ, qui suivent le nom de Joseph, sont l'abréviation de שְׁמָרָהוּ צורו, le prétérit hébreu étant employé, à la manière arabe, dans le sens de l'optatif.

(5) Littéralement : *des extrémités des pays*. Joseph était venu de Sabta ou Seuta, située dans le nord-ouest de l'Afrique, que les Arabes appelaient *Al-Maghreb al-Akça* ou l'extrême Occident. Voy. la susdite Notice, pages 6 et 14.

déjà très haut placé dans mon estime à cause de ta grande passion pour l'étude, et parce que j'avais reconnu dans tes poésies un amour très prononcé pour les choses spéculatives, et cela depuis que tes opuscules et tes *Makâmât* (1) me furent parvenus d'Alexandrie, et avant que je pusse (par moi-même) éprouver ta conception. Je me disais (d'abord) : Peut-être son désir est-il plus fort que sa compréhension ; mais quand tu eus fait, sous ma direction, tes études de l'astronomie et des sciences mathématiques que tu avais abordées auparavant et qui doivent nécessairement lui servir de préparation, je ressentis à ton égard une joie bien plus grande à cause de l'excellence de ton esprit et de la promptitude de ta conception ; et, voyant que tu avais un grand amour pour les mathématiques, je te laissais libre de t'y exercer, sachant quel devait être ton avenir (2). Et quand tu eus fait sous moi tes études de logique, mon espérance s'attachait à toi et je te jugeais digne de te révéler les mystères des livres prophétiques, afin que tu en comprisses ce que doivent comprendre les hommes parfaits. Je commençai donc à te faire entrevoir les choses et à

(1) Les *Makâmât* chez les Arabes sont des nouvelles ou récits écrits en prose rimée mêlée de vers ; on connaît les célèbres *Makâmât* ou *Séances* de 'Harizi. Ce genre de compositions fut imité en hébreu, par les juifs, dès la première moitié du XII[e] siècle, et on leur donnait le nom de מחברות ; c'est en effet ce mot que R. Iehouda al-'Harizi emploie ici dans sa traduction, et qui rend beaucoup mieux le sens du mot arabe que le mot חרוזך, employé par Ibn-Tibbon. Al-'Harizi, dans son recueil de Makâmât connu sous le titre de *Ta'hkemôni* (תחכמוני), cite lui-même de notre Joseph une *Makâma* qui était devenue célèbre. Voy. ma Notice précitée, p. 48 et suiv.

(2) Plusieurs manuscrits portent במאלך, d'autres במא לך, et d'autres encore כמאלך ; c'est cette dernière leçon que paraît exprimer la traduction d'Al-'Harizi, qui porte שכלך השלם. Il faut lire sans doute במאלך (de مآل), ce qu'Ibn-Tibbon a bien rendu par אחריתך. Je ne sais où Hyde a pris la leçon de עקלך, qu'il prétend changer en עקבך. (Voy. le *Syntagma dissertationum* de Hyde, publié par Sharpe, t. I, p. 436.) Cette leçon ne se trouve dans aucun des manuscrits d'Oxford, ni dans les deux mss. de Leyde.

te donner certaines indications ; mais je te voyais me demander davantage, et tu insistais pour que je t'expliquasse des sujets appartenant à la métaphysique et que je te fisse connaître à cet égard à quoi visaient les ***Motécallemîn*** (1), et si leurs méthodes étaient basées sur la démonstration, ou, dans le cas contraire, à quel art elles appartenaient. Je voyais que tu avais déjà un peu étudié cette matière sous d'autres (maîtres); mais tu étais agité et saisi de troubles (2), et ta noble âme te stimulait *afin de trouver les objets de ton désir* (3). Je ne cessais de te détourner de cette voie et je te recommandais de prendre les choses par ordre ; car mon but était (de faire) que la vérité s'établit pour toi méthodiquement et que la certitude ne t'arrivât pas comme par hasard. Tant que tu étais avec moi, je ne me refusais pas, quand il était question d'un verset ou d'un des textes des docteurs appelant l'attention sur quelque sujet curieux, à t'en donner l'explication ; mais lorsque Dieu décréta la séparation et que tu t'en allas d'un autre côté, ces conférences firent renaître dans moi une (ancienne) résolution qui s'était déjà affaiblie, et ton absence m'engagea à composer ce traité que j'ai fait pour toi et pour tes semblables, quelque peu nombreux qu'ils soient. J'en ai fait des

(1) Ce nom désigne les philosophes religieux ou les scolastiques des Arabes. Sur son origine voyez ma Notice sur Rabbi Saadia Gaon, p. 16 et suiv. (Bible de M. Cahen, t. IX, p. 88 et suiv.). L'auteur donne lui-même de nombreux détails sur les *Motécallemîn* dans plusieurs endroits de cet ouvrage, et notamment Ire partie, ch. 71, 73 et suiv. J'ai donné un aperçu succinct de leurs doctrines dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Arabes*.

(2) Tous les manuscrits, même ceux qui ont des points diacritiques, portent ברתך; je pense qu'il faut prononcer بَذَّتْكَ, du verbe بَذَّ, *prævertit*, *vicit*, de sorte que les mots בֿרתך אלדהשׁה signifient: *le trouble* ou *la confusion s'était emparée de toi*. Ibn-Tibbon a bien rendu le mot בֿרתך par רפקתך.

(3) Ces derniers mots, que l'auteur a écrits en hébreu, sont tirés de l'Ecclésiaste, ch. XII, v. 10.

chapitres détachés, et tout ce qui en aura été mis par écrit te parviendra successivement là où tu seras. Porte-toi bien.

Fais-moi connaître le chemin que je suivrai, car c'est vers toi que j'ai élevé mon âme (Ps. CXLIII, v. 8).

C'est vous, hommes, que j'appelle, et ma voix (s'adresse) aux fils d'Adam (Prov. VIII, 4).

Prête l'oreille, et écoute les paroles des sages, et applique ton cœur à ma science (Prov. XXII, 17).

Ce traité a d'abord pour but d'expliquer le sens de certains noms (1) qui se présentent dans les livres prophétiques. Parmi ces noms il y en a qui sont homonymes, mais que les ignorants prennent dans l'un des sens dans lequel l'homonyme est employé; d'autres sont métaphoriques, et on les prend dans le sens primitif dont la métaphore est empruntée; d'autres enfin sont amphibologiques, de sorte que tantôt on croit qu'ils sont employés comme noms appellatifs (2) et tantôt on se figure qu'ils sont homonymes (3). Le but de ce traité n'est point de faire comprendre

(1) Par *noms* l'auteur entend ici non seulement les substantifs et les adjectifs, mais aussi les verbes à l'infinitif ou les *noms d'action*.

(2) Le substantif *commun* ou *appellatif* est appelé par les Arabes الاسم المتواطئ, ou bien الاسم المقول بتواطؤ, c'est-à-dire *nom conventionnel* ou *dit par convention*. Les rabbins ont traduit ces termes par השם המוסכם et השם הנאמר בהסכמה; on peut en voir la définition dans l'*Abrégé de logique* (באור מלות ההגיון) de Maïmonide, ch. 13. Le terme arabe بتواطؤ correspond aux mots grecs κατὰ συνθήκην, et est emprunté à la traduction arabe de l'*Organon* d'Aristote; voy. le traité *de l'Interprétation*, au commencement du ch. II, où les mots : Ὄνομα μὲν οὖν ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην sont ainsi rendus en arabe : فالاسم هو لفظة دالة بتواطؤ (Ms. ar. de la Bibl. nat., nº 882 A).

(3) Le mot *homme*, p. ex., peut s'appliquer à l'homme vivant, ainsi qu'à l'homme mort, ou à une statue, ou à un portrait. Si l'on n'a égard qu'à la forme extérieure, le mot *homme*, pris dans ces divers sens, pourra être

tous ces noms au commun des hommes ou à ceux qui commencent à étudier, ni d'instruire celui qui n'étudie que la science de la Loi, je veux dire son interprétation traditionnelle [1]; car le but de ce traité tout entier et de tout ce qui est de la même espèce [2] est la science de la Loi dans sa réalité, ou plutôt il a pour but de donner l'éveil à l'homme religieux chez lequel la vérité de notre Loi est établie dans l'âme et devenue un objet de croyance, qui est parfait dans sa religion et dans ses mœurs, qui a étudié les sciences des philosophes et en connaît les divers sujets, et que la raison humaine a attiré et guidé pour le faire entrer sur son domaine, mais qui est embarrassé par le sens extérieur (littéral) de la Loi et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on lui a fait comprendre du sens de ces noms homonymes, ou métaphoriques, ou amphibologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et dans le trouble. Se laissera-t-il guider par

considéré comme un véritable appellatif, ou nom commun, désignant tout ce qui présente extérieurement la forme humaine; mais si on a égard à ce qui constitue la véritable essence de l'homme, le mot *homme*, pris dans les divers sens indiqués, sera un homonyme, puisqu'il désigne à la fois des choses de nature diverse. A ce point de vue, le mot *homme* est appelé اسم مشكك, *nom ambigu* ou *amphibologique*. Voy. Maïmonide, *loco citato*, et le présent ouvrage, 1re partie, ch. 56 (fol. 68 *b* de notre texte arabe).

(1) Par פקה (فقه) les Arabes entendent ce que nous appelons le droit canonique et en général toute la législation qui se rattache au Koran et aux traditions, en y comprenant aussi toutes les cérémonies et prescriptions religieuses. Les juifs arabes, tant karaïtes que rabbanites, se servent également de ce mot pour désigner le corps des doctrines et des pratiques basées sur la tradition, et les rabbins arabes appliquent ce mot à la Loi orale ou au Talmud. Aussi les traducteurs rendent-ils généralement le mot arabe פקה par תלמוד, et c'est ce mot qu'a employé ici Ibn-Tibbon.

(2) L'auteur veut parler des autres ouvrages qu'il avait composés lui-même sur cette matière, tels que certaines parties de son commentaire sur la *Mischnâ* et les premiers traités de son *Mischné Torâ* ou Abrégé du Talmud.

sa raison et rejettera-t-il ce qu'il a appris en fait de ces noms ? Il croira alors avoir rejeté les fondements de la Loi. Ou bien s'en tiendra-t-il à ce qu'il en a compris (1) sans se laisser entraîner par sa raison ? Il aura donc tourné le dos à la raison et il s'en sera éloigné, croyant néanmoins avoir subi un dommage et une perte dans sa religion, et persistant dans ces opinions imaginaires par lesquelles il se sentira inquiété et oppressé, de sorte qu'il ne cessera d'éprouver des souffrances dans le cœur et un trouble violent.

Ce traité a encore un deuxième but : c'est celui d'expliquer des allégories très obscures qu'on rencontre dans les livres des prophètes sans qu'il soit bien clair que ce sont des allégories, et qu'au contraire l'ignorant et l'étourdi prennent dans leur sens extérieur sans y voir un sens ésotérique. Cependant, si un homme véritablement instruit les examine, il en résulte également pour lui un trouble violent lorsqu'il les prend dans leur sens extérieur; mais quand nous lui aurons expliqué (le sens de) l'allégorie ou que nous l'aurons averti que c'est une allégorie, il sera mis sur la voie et sauvé de ce trouble. C'est donc pour cela que j'ai appelé ce traité *Dalâlat al-'Hâyirîn* (le guide de ceux qui sont indécis ou égarés).

Je ne dis pas que ce traité écartera, pour celui qui l'aura compris, toute espèce de doute, mais je dis qu'il écartera la plupart des obscurités, et les plus graves. L'homme attentif ne me demandera pas ni n'espérera, lorsque nous aurons parlé d'un certain sujet, que nous l'achevions, ou, lorsque nous aurons commencé l'explication du sens d'une certaine allégorie, que nous épuisions tout ce qui a été dit au sujet de cette allégorie : ceci, un homme intelligent ne pourrait le faire de vive voix, dans une conversation (2), et comment pourrait-il le consigner dans

(1) C'est-à-dire ce qu'il a compris d'une manière superficielle, en s'en tenant uniquement au sens littéral, qui le conduira à corporifier la divinité et à admettre d'autres absurdités.

(2) Littéralement : *pour celui avec lequel il converserait.*

un livre sans s'exposer à être un point de mire pour tout ignorant prétendant à la science, et qui lancerait vers lui les flèches de son ignorance.

Nous avons déjà donné dans nos ouvrages talmudiques (1) plusieurs explications sommaires de cette espèce et éveillé l'attention sur beaucoup de sujets, et nous y avons fait remarquer que le *Ma'asé beréschîth* (récit de la création) est la science physique et le *Ma'asé mercabâ* (récit du char céleste) la science métaphysique (2), et nous avons expliqué cette sentence (3) : « Ni (on n'interprétera) la *mercabâ*, même à un (élève) seul, à moins que ce ne soit un homme sage comprenant par sa propre intelligence, (et dans ce cas) on lui en transmettra seulement les premiers éléments. » Tu ne me demanderas donc ici autre chose que les premiers éléments. Ces éléments mêmes ne se trouvent pas, dans le

(1) Voy. ci-dessus, page 7, notes 1 et 2.

(2) Le Talmud parle de profonds mystères contenus dans le 1er chapitre de la Genèse, commençant par le mot *beréschîth*, dans le 1er chapitre d'Ézéchiel et dans quelques passages d'Isaïe et de Zacharie. Les visions de ces prophètes, et notamment celles d'Ézéchiel, sont désignées par le nom de *Ma'asé mercabâ*, ou *récit du char* (*céleste*). Les mystères du *Beréschîth* et de la *Mercabâ* jouent un grand rôle dans les écrits des kabbalistes, qui sont peu d'accord sur ce qu'il faut comprendre par ces mystères, le Talmud ne s'étant pas prononcé à cet égard. Maïmonide, qui n'était pas partisan de la Kabbale, parle cependant, comme talmudiste, du *Ma'asé beréschîth* et du *Ma'asé mercabâ*, et, imbu des doctrines philosophiques des écoles arabes, il explique l'un et l'autre de manière à y retrouver les principales parties de la philosophie péripatéticienne, en voyant dans l'un la *physique* et dans l'autre la *métaphysique* d'Aristote. C'est dans ce sens qu'il en parle déjà dans ses ouvrages talmudiques. Voy. *Commentaire sur la Mischnâ*, IIe partie, traité 'Haghîgâ, ch. II, § 1; *Abrégé du Talmud*, liv. I, 1er traité (ou *Yesodé ha-Torâ*), ch. 1 à 4.

(3) Voy. Mischnâ et Talmud de Babylone, traité 'Haghîgâ, ch. 2, fol. 12 et 13. En y énumérant divers sujets bibliques qu'il ne faut pas interpréter en public, le Talmud interdit d'interpréter la *mercabâ*, même à un seul élève en particulier, à moins que ce ne soit un sujet d'une intelligence supérieure.

présent traité, rangés par ordre et d'une manière suivie, mais, au contraire, disséminés et mêlés à d'autres sujets qu'on voulait expliquer; car mon but est (de faire en sorte) que les vérités y soient entrevues, et qu'ensuite elles se dérobent, afin de ne pas être en opposition avec le but divin, auquel d'ailleurs il serait impossible de s'opposer, et qui a fait que les vérités qui ont particulièrement pour objet de faire comprendre Dieu fussent dérobées au commun des hommes, comme a dit (le psalmiste): *Le mystère de l'Éternel est pour ceux qui le craignent* (Ps. XXV, 14).

Pour ce qui concerne les choses de la physique, il faut savoir qu'il y a là des principes qui ne peuvent pas non plus être enseignés clairement [1] tels qu'ils sont en réalité. Tu connais ce que disent les docteurs [2]: « Ni (on n'interprétera) le *Ma'asé beréschîth* devant deux personnes »; or, si quelqu'un expliquait toutes ces choses dans un livre, il les *interpréterait* à des milliers de personnes. C'est pourquoi ces sujets aussi se présentent dans les livres prophétiques par des allégories, et les docteurs aussi en ont parlé par des énigmes et des allégories, en suivant la trace des livres (sacrés), parce que ce sont des choses qui ont un rapport intime avec la science métaphysique, et qui font également partie des mystères de la métaphysique. Il ne faut pas croire qu'il y en ait un seul parmi nous qui connaisse ces graves mystères dans toute leur étendue [3]. Il n'en est pas ainsi; mais, au contraire, la vérité tantôt nous apparaît de manière à nous sembler (claire comme) le jour, tantôt elle est cachée par les choses matérielles et usuelles [4], de sorte que nous retombons dans une nuit

(1) Au lieu de אלתצריח, l'un des manuscrits de Leyde porte: תצריחהא כל אלתצריח, leçon qu'Ibn-Tibbon paraît avoir rendue par בביאור . . . . . לגלותם.

(2) Voy. Mischnâ et Talmud de Babylone, *loco citato*.

(3) Littéralement: *jusqu'à leur extrémité et leur fin*.

(4) Littéralement: *les matières et les habitudes*, c'est-à-dire les choses tenant à la matière et à la vie journalière. Ibn-Tibbon a rendu le mot אלמואד (matières) par הטבעים; et Al-'Harizi par כחות הטבע, ce qui me parait inexact.

profonde à peu près comme nous étions auparavant, et nous sommes alors comme l'homme qui, se trouvant dans une nuit profondément obscure, y voit parfois briller un éclair. Il y en a parmi nous à qui l'éclair brille coup sur coup [1], de sorte que, pour ainsi dire, ils sont constamment et sans discontinuer entourés de lumière, et que la nuit devient pour eux comme le jour, et c'est là le degré du plus grand des prophètes, auquel il fut dit: *Et toi, reste ici auprès de moi* (Deutéron., V, 28), et dont il a été dit: *Car la peau de son visage rayonnait, etc.* (Exod., XXXIV, 29) [2]. Il y en a d'autres à qui (l'éclair) brille une seule fois dans toute leur nuit, et c'est là le degré de ceux dont il a été dit: *Et ils prophétisèrent et ne continuèrent pas* (Nombres, XI, 25). Pour d'autres enfin il y a entre chaque éclair des intervalles plus ou moins longs. Mais il y en a aussi qui n'arrivent point à un degré (assez élevé) pour que leurs ténèbres soient illuminées par un éclair; (elles ne le sont,) au contraire, que comme par un corps poli ou autre chose semblable, comme des pierreries, etc. qui brillent dans les ténèbres de la nuit. Et même ce peu de lumière qui brille pour nous [3] n'est pas continuel; mais il apparaît et se cache comme s'il était *l'éclat du glaive qui tourne* (Genèse,

(1) Ibn-Tibbon ajoute ici, dans sa version hébraïque, les mots explicatifs במעט הפרש ביניהם *avec de petits intervalles.*

(2) La version hébraïque d'Ibn-Tibbon ajoute ici le passage suivant: ויש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב והיא מדרגת רוב הנביאים. Ce passage ne se trouve dans aucun des manuscrits arabes; on ne le trouve pas non plus dans la version hébraïque d'Al-'Harizi, ni dans les extraits de R. Schem-Tob ibn-Falaquera. Voy. son *Moré ha-Moré*, imprimé à Presbourg (1837, in-8), p. 9. Cependant ce passage existe aussi dans les manuscrits de la version d'Ibn-Tibbon, et il est reproduit par les commentateurs de cette version, ainsi que par Samuel Zarza dans son *Mekor 'hayyim* ou commentaire sur le Pentateuque au livre des Nombres, ch. XI, v. 25. Ce passage, du reste, est superflu; car celui qui suit les mots ויתנבאו ולא יספו dit à peu près la même chose.

(3) Tous les manuscrits arabes portent עלינא. Le mot עליך dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon est une faute; il faut lire עלינו, comme l'ont en effet les manuscrits de cette version.

III, 24). C'est donc selon ces circonstances que varient les degrés des hommes parfaits. Quant à ceux qui ne voient jamais la lumière, mais qui errent dans la nuit, ceux dont il a été dit: *Ils ne connaissent rien et ne comprennent rien, ils marchent dans les ténèbres* (Ps. LXXXII, 5); ceux à qui la vérité est entièrement cachée, quelque distinctement qu'elle apparaisse, ainsi qu'on a dit d'eux: *Et maintenant ils ne voient pas la lumière qui brille dans les cieux* (Job, XXXVII, 21), et c'est le commun des hommes; (quant à ceux-là, dis-je,) il n'y a point lieu de les mentionner ici dans ce traité.

Il faut savoir que, lorsqu'un des hommes parfaits désire, selon le degré de sa perfection, se prononcer, soit verbalement, ou par écrit, sur quelque chose qu'il a compris en fait de ces mystères, il ne lui est pas possible d'exposer même ce qu'il en a saisi avec une clarté parfaite et par ordre, comme il le ferait pour les autres sciences dont l'enseignement est répandu. Au contraire, il lui arrivera pour l'enseignement des autres ce qui lui est arrivé dans ses propres études; je veux dire que la chose apparaîtra et se fera entrevoir, et qu'ensuite elle se dérobera; car on dirait que telle est la nature de cette chose, qu'il s'agisse de beaucoup ou de peu. C'est pourquoi tous les savants métaphysiciens et théologiens [1], amis de la vérité, quand ils voulaient enseigner quelque chose de ce genre, n'en parlaient que par des allégories et des énigmes, et, multipliant les allégories, ils en employaient de différentes espèces et même de différents genres; ils en formaient la plupart de manière à faire comprendre le sujet qu'on avait en vue, ou au commencement de l'allégorie, ou au milieu, ou à la

(1) Le mot רבאני n'a pas ici le sens de *rabbinique* ou *rabbanite*, mais celui de *théologien* ou *métaphysicien*, à peu près comme le mot אלאהי, qui le précède; il est dérivé de رَبّ, dans le sens de *maître* par excellence, ou de *Dieu*. C'est ainsi qu'Ibn-Tofaïl appelle la faculté intellectuelle de l'homme أمر ربّانى الاهى (*Epistola de Hai Ebn-Yokdhan*, éd. Pocock., p. 137). Voy. aussi les observations de R. Schem-Tob Ibn-Falaquera sur la version d'Ibn-Tibbon, *Moré ha-Moré*, p. 148.

fin, à moins qu'on ne pût trouver une image qui s'appliquât à la chose en question depuis le commencement jusqu'à la fin. (Quelquefois) aussi le sujet qu'on avait pour but d'enseigner à l'étudiant, quoique ce fût un sujet essentiellement *un*, on le divisait, en le mettant dans plusieurs allégories éloignées les unes des autres; mais ce qui est encore plus obscur, c'est lorsqu'une seule et même allégorie s'emploie pour divers sujets, de manière que le commencement de l'allégorie s'applique à un certain sujet et la fin à un autre. Parfois aussi toute l'allégorie s'emploie pour deux sujets analogues (1) dans ce genre de science. Enfin quand quelqu'un voulait enseigner sans l'emploi d'allégories et d'énigmes, il y avait dans ses paroles une obscurité et une brièveté qui tenaient lieu de l'emploi des allégories et des énigmes. On dirait que les savants et les docteurs sont guidés sous ce rapport par la volonté divine, de même que leurs dispositions physiques les guident (sous d'autres rapports).

Ne vois-tu pas d'ailleurs que Dieu le Très-Haut voulant nous perfectionner et améliorer l'état de nos sociétés par ses lois pratiques — [ce qui ne peut se faire qu'après (l'établissement de) certains dogmes rationnels dont la première condition est de comprendre la divinité selon notre faculté, chose qui ne peut avoir lieu qu'au moyen de la science métaphysique, laquelle à son tour ne peut venir qu'à la suite de la science physique; car celle-ci est limitrophe (2) de la métaphysique et la précède dans l'enseigne-

(1) Tous les mss. d'Oxford portent למעניין מתקארבה, ce qui est incorrect. Dans l'un des deux mss. de Leyde on lit למעאני au lieu de למעניין; dans l'autre on lit למעניין מתקארבין, et c'est cette dernière leçon que nous avons adoptée comme la plus correcte.

(2) מתאכ̇ם, participe de la IIIe forme du verbe תכ̇ם (تخم). Cette leçon se trouve dans six manuscrits de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, et c'est celle qu'exprime la version d'Ibn-Tibbon, qui porte מצרנית *limitrophe*. La version d'Al-'Harizi porte : כי המדע הטבעי הוא אחרון למדע האלהי. Ce traducteur a lu מתאכ̇ר (متأخر), leçon qu'on trouve en effet dans les deux manuscrits de la bibliothèque de Leyde, mais qui n'offre pas de sens plausible et s'accorde mal avec les mots qui

ment, ce qui est clair pour celui qui a fait ces études] — (ne vois-tu pas, dis-je,) qu'il a placé à l'ouverture de son livre le récit de la création, qui est la science physique comme nous l'avons expliqué? Mais à cause de la gravité et de l'importance de cette chose, et parce que notre faculté est insuffisante pour comprendre le plus grave des sujets dans toute sa réalité (1), on a choisi, pour nous parler des sujets profonds dont la sagesse divine jugeait nécessaire de nous entretenir, les allégories, les énigmes et des paroles extrêmement obscures, comme l'ont dit (les docteurs) : « Exposer la puissance de l'œuvre de la création à des mortels est chose impossible; c'est pourquoi l'Écriture t'a dit d'une manière obscure: ***Au commencement Dieu créa, etc.*** » Ils t'ont donc averti que les choses mentionnées sont ***obscures***. Tu connais aussi ces paroles de Salomon : ***Ce qui existe est loin*** (***de notre conception***); ***ce très profond, qui peut le trouver*** (Ecclésiaste, VII, 25)? Pour parler de tous ces sujets on s'est servi de mots homonymes, afin que les hommes vulgaires pussent les prendre dans un certain sens selon la mesure de leur intelligence et la faiblesse de leur conception, et que l'homme parfait qui a reçu de l'instruction pût les prendre dans un autre sens.

Nous avions promis dans le commentaire de la Mischnà (2) d'ex-

se trouvent immédiatement après. L'auteur veut dire qu'il n'y a point de science intermédiaire entre la physique et la métaphysique, et que dans l'ordre des études la première doit précéder la seconde. Tout le cours des études philosophiques se divisait, chez les péripatéticiens arabes, notamment depuis Avicenne, en trois parties : 1° la logique; 2° la physique (en y comprenant les mathématiques et l'astronomie); 3° la métaphysique. Comparez Maïmonide, dans le présent ouvrage, Ire partie, ch. 34 (à la 3e *cause*), fol. 39 *a* de notre texte arabe. Voyez aussi mon article *Ibn-Sina* dans le *Dict. des sciences philos.*, t. III, p. 175.

(1) La leçon que nous avons adoptée est celle de la plupart des mss.; celle qui a été exprimée dans les deux versions hébraïques ne se trouve que dans l'un des mss. de Leyde, qui porte : עט̇ם לאמור עלי מא הי עליה.

(2) Voyez l'introduction au Xe (XIe) chapitre du traité *Synhedrin*, au septième article de foi; *Porta Mosis*, par Pococke, p. 170.

pliquer certains sujets difficiles dans (deux ouvrages intitulés) : le *Livre de la Prophétie* et le *Livre de l'Harmonie;* ce dernier était un livre dans lequel nous avions promis d'expliquer les obscurités de toutes les *Deraschôth* (1), dont les paroles extérieures sont dans un grand désaccord avec la vérité et s'écartent du raisonnable, et qui toutes sont des allégories. Mais lorsque, il y a un nombre d'années, nous eûmes commencé ces livres et que nous en eûmes rédigé une partie, les explications dans lesquelles nous nous étions engagé, selon cette méthode, ne nous plurent point; car il nous semblait qu'en procédant nous-même par voie d'allégorie et en cachant ce qui doit rester caché, nous ne nous serions pas écarté du but primitif (des *Deraschôth*), et nous n'aurions fait pour ainsi dire que substituer un individu à un autre individu de la même espèce; mais qu'en expliquant ce qui a besoin d'explication, cela ne conviendrait pas au commun des hommes, et cependant nous ne désirions autre chose si ce n'est d'expliquer au vulgaire le sens des *Deraschôth* et les paroles extérieures des prophéties. Il nous semblait aussi qu'un ignorant du vulgaire des rabbins, en étudiant ces *Deraschôth*, n'y trouverait aucune difficulté: car celui qui est ignorant, indolent et dénué de connaissance relativement à la nature de l'Être, ne trouve pas invraisemblables même les choses impossibles; que si, au contraire, c'était un homme parfait et distingué qui les étudiât, il arriverait nécessairement de deux choses l'une : ou bien il les prendrait dans le sens extérieur, et alors il aurait une mauvaise opinion de l'auteur et le prendrait pour un ignorant, mais il n'y aurait en cela rien qui pût renverser les bases de la foi ; ou bien il leur prêterait un sens ésothérique, et alors il s'en tirerait bien et aurait une bonne opinion de l'auteur, n'importe que le (véritable) sens intérieur des paroles fût clair pour lui ou qu'il ne le fût pas. Pour ce qui concerne d'ailleurs la signification de la Prophétie, l'exposition de ses divers degrés et l'interprétation des allégories de

(1) C'est-à-dire des interprétations allégoriques et des légendes contenues dans les *Midraschîm* et dans les *Haggadôth* du Talmud.

ses livres, tout cela sera expliqué d'une autre manière dans le présent traité. Par tous ces motifs donc nous avons renoncé à composer ces deux ouvrages tels qu'ils avaient été (conçus); et nous nous sommes borné, — pour parler des bases de la Foi et des vérités générales avec brièveté et en faisant entrevoir (les choses) d'une manière qui s'approche de l'exposition claire —, à ce que nous en avons dit dans le grand ouvrage talmudique *Mischné Torâ.*

Quant au présent traité, j'y adresse la parole, ainsi que je l'ai dit, à celui qui a étudié la philosophie et qui a acquis des sciences véritables, mais qui, croyant aux choses religieuses, est troublé au sujet de leur sens, à l'égard duquel les noms obscurs et les allégories [1] laissent de l'incertitude. Nous donnerons aussi dans ce traité des chapitres dans lesquels il ne sera question d'aucun mot homonyme. Mais tel chapitre servira de préparation à un autre ou appellera l'attention sur l'un des sens d'un mot homonyme dont je ne voudrai pas parler expressément dans cet endroit; tel autre chapitre expliquera quelque allégorie ou avertira que tel sujet est une allégorie; tel autre encore renfermera des sujets difficiles, à l'égard desquels on croit quelquefois le contraire de ce qui est vrai, soit à cause de certaines homonymies, soit parce qu'on confond l'image avec la chose qu'elle doit représenter ou qu'on prend la chose représentée pour une image [2].

(1) Tous les mss. portent אלאסמא אלמשכלה ואלאמתאל; au lieu de והמושאלים, qu'on lit dans la plupart des éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire והמשלים, comme le portent les mss. et *l'édition princeps* de 1480. Il est singulier que la même faute se soit glissée dans le ms. unique qui nous reste de la version d'Al-'Harizi, où on lit également והמושאלים. Il paraîtrait que c'est le mot précédent המסופקים qui a donné lieu à l'erreur, les copistes ayant cru que ce mot désignait les noms *amphibologiques ;* mais le mot arabe אלמשכלה désigne, en général, les noms *obscurs* des différentes catégories mentionnées au commencement de cette introduction.

(2) C'est-à-dire, en d'autres termes, que, d'une part, on ne considère pas comme une allégorie ce qui en est une, et que, d'autre part, on considère comme une allégorie ce qui doit être pris dans son sens littéral. Le commentaire * Éphodi* cite pour exemple, d'une part, l'image de la

Et puisque j'ai parlé des allégories, nous allons énoncer une proposition qui est celle-ci : « Il faut savoir que la clef pour comprendre tout ce que les prophètes ont dit et pour le connaître dans toute sa réalité, c'est de comprendre les allégories et leur sens et d'en savoir interpréter les paroles. » Tu sais ce que le Très-Haut a dit : *Et par les prophètes je fais des similitudes* (Hos., XII, 11); et tu connais aussi cet autre passage : *Propose une énigme et fais une parabole* (Ézéch., XVII, 2). Tu sais aussi que c'est à cause du fréquent emploi des allégories par les prophètes que le prophète a dit : Ils disent de moi : *N'est-il pas un faiseur d'allégories* (*Ib.*, XXI, 5) ? Tu sais enfin comment Salomon a commencé (son livre) : *Pour comprendre l'allégorie et le discours éloquent, les paroles des sages et leurs énigmes* (Prov., I, 6). Et dans le Midrasch (1) on dit : « A quoi ressemblaient les paroles de la Torâ » avant que Salomon eût apparu ? A un puits dont l'eau froide » était située dans la profondeur, de sorte que personne ne pou- » vait en boire. Que fit alors un homme intelligent ? Il attacha » des cordes les unes aux autres et des fils les uns aux autres, et » ensuite il puisa et but. C'est ainsi que Salomon passa (2) d'une » allégorie à une autre et d'un discours à un autre jusqu'à ce qu'il » approfondit les paroles de la Torâ. » Telles sont les paroles textuelles. Je ne pense pas que parmi les hommes doués de bon

femme adultère (Prov., ch. VII), qui, selon notre auteur, désigne la matière, et que beaucoup de commentateurs prennent dans le sens littéral, et, d'autre part, le récit relatif à Bathséba (II. Sam., ch. XI, v. 2 et suiv.), qui évidemment doit être pris dans son sens littéral et dans lequel certains commentateurs ont vu une allégorie.

(1) Ce passage et le suivant se trouvent, avec quelques variantes, dans le Midrasch du *Cantique des Cantiques* (שיר השירים רבה, fol. 1 *d*).

(2) Le verbe est sous-entendu, et il faut effacer le mot יורד qu'on trouve dans quelques éditions modernes de la version d'Ibn-Tibbon. Ce mot ne se trouve ni dans les éditions anciennes, ni dans les manuscrits arabes et hébreux du *Guide*. Dans le passage du Midrasch indiqué dans la note précédente, on lit plus régulièrement : כך מדבר לדבר וממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה.

sens il y en ait un seul qui se figure que les *paroles de la Torâ* auxquelles on fait ici allusion et qu'on a cherché à comprendre par l'intelligence (préalable) du sens des allégories soient les préceptes concernant la confection des cabanes, les branches de palmier et le droit relatif aux quatre gardiens (1); bien au contraire, on avait ici pour but, sans doute, l'intelligence des choses profondes. Il est dit au même endroit (du Midrasch): « Les rab» bins disent: Si quelqu'un perd un sicle ou une perle dans sa mai» son, il n'a qu'à allumer une mèche (de la valeur) d'une obole » pour trouver la perle; de même l'allégorie en elle-même n'est » rien, mais au moyen de l'allégorie tu comprends les paroles de » la Torâ. » Telles sont encore leurs paroles textuelles. Et fais bien attention qu'ils disent clairement que l'intérieur des paroles de la Torâ est la perle et que le sens extérieur de toute allégorie n'est rien, et qu'ils comparent le sens caché et représenté dans les paroles extérieures de l'allégorie à une perle que quelqu'un a perdue dans sa maison, laquelle est sombre et remplie de meubles. Cette perle existe, mais il ne la voit pas et il ne sait pas où elle est: c'est donc comme si elle était sortie de sa possession, puisqu'il n'a aucun moyen d'en tirer profit jusqu'à ce qu'il allume la lampe comme il a été dit; et c'est à celle-ci que ressemble l'intelligence du sens de l'allégorie.

Le sage a dit: *Comme des pommes d'or dans des filets* (Maskiyyôth) *d'argent, telle est une parole dite selon ses différentes faces* (Prov., XXI, II) (2). Écoute l'explication du sujet dont il parle: Maskiyyôth sont des ciselures réticulaires, je veux dire

(1) La doctrine religieuse, dit l'auteur, ne consiste pas essentiellement dans les lois cérémonielles, telles que les prescriptions relatives à la fête des Tabernacles et autres choses semblables, ni dans les lois civiles, comme, par exemple, les dispositions relatives aux quatre espèces de dépositaires (Voy. *Mischnd*, II[e] partie, traité *Schebou'ôth* ou des *Serments*, ch. VIII); mais elle consiste dans les principes fondamentaux de la foi et dans les sujets profonds dont s'occupe la Théologie.

(2) Nous traduisons ce verset selon l'explication que l'auteur va en donner lui-même.

où il y a des ouvertures (formées) de mailles extrêmement fines, comme les ouvrages des orfèvres; on les appelle ainsi parce que le regard y pénètre, car la version chaldaïque de וַיַּשְׁקֵף (il regarda) est *we-istekhi* (1). Il dit donc: Comme une pomme d'or dans un filet d'argent à ouvertures très fines, telle est la parole dite selon ses deux faces. Et vois (2) comme cette sentence s'applique à merveille à l'allégorie en règle; car il dit que le discours qui a deux faces, c'est-à-dire qui a un (sens) extérieur et intérieur, doit avoir l'extérieur beau comme l'argent, mais son intérieur doit être encore plus beau que son extérieur, de manière que son intérieur sera, en comparaison de son extérieur, comme l'or est à côté de l'argent. Il faut aussi qu'il y ait dans son extérieur quelque chose qui puisse indiquer à celui qui l'examine ce qui est dans son intérieur, comme il en est de cette pomme d'or qui a été couverte d'un filet d'argent à mailles extrêmement fines: car, si on la voit de loin ou sans l'examiner attentivement, on croit que c'est une pomme d'argent; mais si l'homme à l'œil pénétrant l'examine bien attentivement, ce qui est en dedans se montre à lui, et il reconnaît que c'est de l'or. Et il en est de même des allégories des prophètes: leurs paroles extérieures (renferment) une sagesse utile pour beaucoup de choses, et entre autres pour l'amélioration de l'état des sociétés humaines, comme cela apparaît dans les paroles extérieures des Proverbes (de Salomon) et d'autres discours semblables; mais leur (sens) intérieur est une sagesse utile pour les croyances ayant pour objet le vrai dans toute sa réalité.

Sache aussi que les allégories prophétiques sont faites de deux manières: il y en a où chaque mot de l'allégorie veut (qu'on y trouve) un sens (particulier); et il y en a d'autres où l'ensemble de l'allégorie révèle l'ensemble du sujet représenté, mais où

(1) La racine de ce mot chaldaïque, selon l'auteur, est la même que celle du mot hébreu ***Maskiyyôth***.

(2) La forme ארי (au lieu de رَ ou رَهْ) est incorrecte; cependant, comme l'auteur s'en sert très souvent et qu'elle se trouve dans tous les manuscrits que nous avons consultés, nous avons cru devoir la conserver.

il se trouve aussi des mots en grand nombre qui n'ajoutent pas chacun quelque chose à ce sujet représenté, et qui servent sulement à l'embellissement de l'allégorie et à la symétrie du discours, ou bien à dérober avec plus de soin le sujet représenté, de sorte que le discours est constamment conçu tel qu'il doit l'être selon le sens extérieur de l'allégorie. Il faut bien comprendre cela.

Un exemple de la première espèce des allégories prophétiques se trouve dans ce passage: *Et voici, une échelle était placée à terre, etc.* (Genèse, XXVIII, 12); car le mot *échelle* indique un certain sujet, les mots *était placée à terre* en indiquent un second, les mots *et sa tête atteignait le ciel* en indiquent un troisième, les mots *et voici, les anges de Dieu,* en indiquent un quatrième, le mot *montaient* en indique un cinquième, les mots *et descendaient* en indiquent un sixième, et les mots *et voici, l'Éternel se tenait au dessus,* en indiquent un septième, de sorte que chaque mot qui se présente dans cette allégorie ajoute quelque chose à l'ensemble du sujet représenté. Un exemple de la seconde espèce des allégories prophétiques se trouve dans le passage suivant (Prov., VII, 6 et suiv.): *Car par la fenêtre de ma maison, à travers mon treillis je regardais, et je vis parmi les simples, je distinguai parmi les jeunes gens un enfant dépourvu d'intelligence, qui, passant sur la place publique près d'un angle, s'avançait vers la maison* (*où elle demeurait*). *Pendant le crépuscule, quand le jour disparaissait, dans l'obscurité de la nuit et dans les ténèbres. Et voilà qu'une femme vient au devant de lui dans l'appareil d'une courtisane et le cœur rusé. Elle est bruyante, indomptée, etc. Tantôt dans la rue, tantôt sur les places, etc. Elle le saisit, etc. Je devais des sacrifices de paix, etc. C'est pourquoi je suis sortie au devant de toi, etc. J'ai couvert de tapis, etc. J'ai parfumé ma couche, etc. Viens, enivrons-nous d'amour, etc. Car l'époux n'est pas à la maison, etc. Il a pris la bourse contenant l'argent, etc. Elle le séduit par l'abondance de sa parole, elle l'entraîne par ses lèvres fallacieuses.* Tout ce discours a pour but d'avertir qu'on ne doit pas suivre les plaisirs et les passions du corps; il compare donc la matière qui est la cause de toutes ces

passions corporelles à une courtisane qui en même temps est une femme mariée, et c'est sur cette allégorie qu'il a bâti tout son livre. Dans quelques chapitres de ce traité nous montrerons ce qu'il y avait de sage de sa part à comparer la matière à une femme mariée infidèle, et nous ferons remarquer comme il a fini son livre par l'éloge de la femme qui n'est pas infidèle, mais qui ne s'occupe que du bon ordre de sa maison et de la position de son mari. (On verra aussi que) tous les obstacles qui empêchent l'homme d'arriver à sa perfection finale, tout vice et tout péché qui s'attachent à l'homme, n'arrivent que du côté de la matière seule, comme nous l'expliquerons dans ce traité.

C'est donc cette doctrine générale qui forme le contenu de toute cette allégorie, je veux dire que l'homme ne doit pas suivre sa seule nature animale, c'est-à-dire sa matière; car la matière immédiate de l'homme est aussi la matière immédiate des autres animaux [1]. Après t'avoir donné cette explication et t'avoir révélé le mystère de cette allégorie, tu n'espéreras plus [2] pouvoir me demander ce qu'il y a (de caché) sous les mots : ***Je devais des sacrifices de paix, aujourd'hui j'ai accompli mes vœux;*** quel sens renferment les mots : ***J'ai couvert de tapis mon lit;*** ou ce qu'ajoutent au sens général les mots : ***Car l'époux n'est pas à la maison,*** ainsi que tout ce qui suit dans ce chapitre. Tout cela n'est qu'une suite de phrases se rapportant au sens extérieur de l'allégorie; car les détails qu'il a décrits sont de l'espèce de ceux

(1) Par *matière proche* ou *immédiate* l'auteur entend tout ce qui constitue l'organisme animal, comme, p. ex., les membres du corps, la chair, le sang, les humeurs, etc.; car, sous ce rapport, l'homme ressemble parfaitement aux animaux, et forme avec eux une seule et même espèce. Les éléments forment une matière plus *éloignée* et plus générale, embrassant tous les corps sublunaires. La matière la plus éloignée et la plus générale est la *matière première* ou la hylé (ὕλη) qui embrasse toute la création.

(2) La version d'Ibn-Tibbon ajoute ici les mots : למצוא כל עניני המשל בנמשל, dont l'équivalent ne se trouve dans aucun des mss. de l'original arabe.

(qui se rapportent) aux fornicateurs, et de même ces paroles et d'autres semblables sont de l'espèce de celles que les adultères s'adressent mutuellement. Il faut bien comprendre ce que je dis, car c'est un principe très important pour ce que je me propose d'expliquer. Si donc dans un chapitre de ce traité tu me vois expliquer le sens d'une certaine allégorie et que j'appelle ton attention sur l'ensemble de la chose représentée, tu ne me demanderas pas (l'explication de) tous les sujets particuliers qui se rencontrent dans cette allégorie, et tu ne chercheras pas à en trouver l'analogue dans la chose représentée; car cela te conduirait à l'une de deux choses, ou bien à te faire perdre de vue le sujet qu'on avait pour but dans l'allégorie, ou bien à t'imposer la tâche d'interpréter (allégoriquement) des paroles qui ne sont pas sujettes à interprétation et qui n'ont pas été écrites pour être *interprétées*. Et en t'imposant cette tâche tu tomberais dans cette grande folie dont la plupart des écoles du monde sont atteintes de nos jours et qui se révèle dans leurs écrits [1]; car chacun de ces gens cherche à trouver un sens à des paroles par lesquelles l'auteur n'a visé à rien de ce qu'ils veulent (y trouver) eux-mêmes. Tu dois, au contraire, avoir toujours pour but dans la plupart des allégories de connaître l'ensemble de la chose qu'on a voulu faire connaître, et dans certaines choses il doit te suffire de comprendre par mes paroles que tel sujet est une allégorie, quand même je ne t'expliquerai rien de plus; car quand tu auras su que c'est une allégorie, tu comprendras aussitôt quel en est l'objet, et en te disant que c'est une allégorie, j'aurai, pour ainsi dire, enlevé ce qui s'interposait (comme obstacle) entre la vue et l'objet vu.

RECOMMANDATION AU SUJET DE CE TRAITÉ.

Si tu veux comprendre tout ce que (ce traité) renferme, de manière à ce qu'il ne t'en échappe rien, il faut combiner ses chapitres les uns avec les autres, et en lisant un chapitre il ne faut pas seulement avoir pour but de comprendre l'ensemble de son sujet,

(1) Littéralement : *et dans laquelle elles composent* (des livres).

mais aussi de saisir chaque parole qui s'y présente dans la suite du discours, quand même elle ne ferait pas partie du sujet (principal) du chapitre. Car dans ce traité il ne m'est jamais arrivé de parler comme par hasard, mais (tout a été dit) avec une grande exactitude et avec beaucoup de précision, et en ayant soin de n'y laisser manquer l'explication d'aucune obscurité; et si on y a dit (çà et là) quelque chose qui n'est pas à sa place, ce n'a été que pour expliquer quelque autre chose à sa véritable place. Il ne faut donc pas l'aborder avec tes opinions préconçues, car tu me ferais du tort sans en profiter toi-même; mais il faut, au contraire, que tu apprennes d'abord tout ce qu'il est nécessaire d'apprendre. Tu en feras l'objet continuel de tes études, car il t'expliquera les plus graves obscurités de la Loi, qui sont difficiles même pour tout homme intelligent. J'en conjure par Dieu le Très-Haut tous ceux qui auront lu le présent traité de ne pas en commenter un seul mot et de n'en rien expliquer aux autres, si ce n'est ce qui est déjà clairement expliqué dans les paroles de ceux qui m'ont précédé d'entre les célèbres docteurs de notre Loi. Mais (le lecteur) qui en aura compris quelque chose de ce que d'autres de nos hommes célèbres n'ont pas dit ne devra pas l'expliquer à d'autres; il ne devra pas non plus se presser de me réfuter [1]; car il se pourrait que ce qu'il aura compris dans mes paroles fût le contraire de ce que j'ai voulu dire, et alors il me ferait du tort en retour de ce que moi j'ai voulu lui être utile, et *il paierait le bien par le mal*. Il faut, au contraire, que celui à qui (ce traité) tombera entre les mains l'étudie avec soin, et s'il y trouve de quoi satisfaire son désir [2], ne fût-ce que sur un seul point

(1) Les mots ולא יתהאפת ללרד̈ sont ainsi rendus par Ibn-Tibbon : ולא יהרוס ויקפוץ עצמו להשיב על דברי. C'est Maïmonide lui-même qui lui avait conseillé de traduire ainsi, comme on le voit dans le supplément de la lettre qui commence par les mots : לפי שכלו יהולל איש וכו׳. Ce supplément s'est conservé dans un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne (Cod. Poc., nº 74).

(2) Littéralement : *et s'il* (ce traité) *lui étanche la soif*. Ibn-Tibbon a traduit un peu librement : ואם ירפא לו מדוה לבבו, *et s'il lui guérit*

de tout ce qui est obscur, il doit remercier Dieu et se contenter de ce qu'il en a compris. S'il n'y trouve absolument rien qui lui soit utile, il doit le considérer comme s'il n'avait jamais été composé; mais s'il lui semble en résulter un dommage par rapport à ses opinions, il doit interpréter (mes paroles) *de manière à me juger favorablement* (ידין לכף זכות), fût-ce même par l'interprétation la plus recherchée, comme cela nous a été prescrit à l'égard de nos gens du vulgaire et à plus forte raison à l'égard de nos savants et des soutiens de notre Loi, qui s'efforcent de nous enseigner la vérité selon leur faculté.

Je sais que tous les commençants qui n'ont encore fait aucune étude spéculative tireront profit de certains chapitres de ce traité; mais les hommes parfaits, imbus de l'étude de la Loi et qui sont troublés, comme je l'ai dit, profiteront de tous ses chapitres, et combien ils en seront joyeux et avec quel plaisir ils en écouteront (la lecture)! Mais quant aux gens embrouillés dont le cerveau est troublé par des opinions contraires à la vérité et par de fausses méthodes, et qui croient cependant que ce sont là des sciences vraies et prétendent être des hommes d'études spéculatives, tandis qu'ils ne connaissent absolument rien qui puisse en réalité s'appeler science, — quant à ceux-là, (dis-je,) ils se détourneront d'un grand nombre de ses chapitres, et ils en éprouveront une grande répugnance, parce qu'ils n'en saisiront pas le sens, et aussi parce qu'on reconnaîtra par là la fausseté de la mauvaise monnaie qu'ils ont dans leurs mains et

la maladie de son cœur; cependant Maïmonide lui-même avait conseillé au traducteur de rendre ces mots par ואם רוה צמאו, comme on le voit dans le supplément dont nous venons de parler dans la note précédente. Au lieu de מרוה, un manuscrit de la version hébraïque porte מחום, et en marge on lit la variante ואם ירוה לו צמאו. On peut comparer ci-après, I[r] partie, à la fin du chapitre 45, où les mots מא ישפי גלילך sont rendus par מה שירוה צמאך. — Au lieu de שפת (شفت), comme nous avons écrit dans notre texte, on lit שפאת dans tous les manuscrits que nous avons consultés (au nombre de *huit*), ainsi que dans le supplément de la lettre de Maïmonide dont nous venons de parler.

qui est leur trésor et la fortune mise en réserve pour leur détresse (1).

Dieu le Très-Haut le sait que j'ai toujours éprouvé une très grande crainte de mettre par écrit les choses que je veux déposer dans ce traité; car ce sont des choses cachées et sur lesquelles on n'a jamais composé un livre parmi nos coreligionnaires dans ce temps de la captivité dont nous possédons encore les ouvrages (2). Et comment donc pourrai-je, moi, créer quelque chose de nouveau et le mettre par écrit ! Cependant je me suis appuyé sur deux principes : d'abord sur ce que (les rabbins) ont dit au sujet de choses analogues : *Lorsque c'est le moment d'agir pour Dieu, etc.* (3); ensuite, sur ce qu'ils ont dit encore : *Que toutes les œuvres se fassent au nom du ciel.* C'est donc sur ces deux principes que je me suis appuyé pour ce que j'ai écrit dans certains chapitres de ce traité. Enfin je suis l'homme lequel, se voyant serré dans une arène étroite et ne trouvant pas le moyen d'enseigner une vérité bien démontrée, si ce n'est d'une manière qui convienne à un seul homme distingué et qui déplaise à dix mille ignorants, préfère parler pour cette seule personne, sans faire attention au blâme de la grande multitude, et prétend tirer ce seul homme distingué de l'embarras dans lequel il est tombé et lui montrer la voie (pour sortir) de son égarement afin de devenir parfait et d'obtenir le repos.

(1) L'auteur veut dire qu'ils fuiront les vraies doctrines parce qu'elles leur révéleront toute la fausseté des hypothèses et des théories qu'ils ont imaginées pour faire taire leurs doutes et apaiser le trouble de leur âme, et qui sont, pour ainsi dire, leur unique trésor, préparé d'avance pour les sauver de la détresse. Il est ici question, sans doute, de ceux qui suivaient les doctrines des *Motécalemin*. Voy. ci-dessus p. 5, note 1.

(2) Les mots אלתי ענדנא מא אלף פיהא, qui se trouvent dans tous les mss. arabes, ont été omis par les deux traducteurs hébreux.

(3) On sait que les rabbins prêtent au verset 126 du Ps. CXIX le sens que voici : *Lorsque c'est le moment d'agir pour Dieu, il est même permis de transgresser la Loi,* c'est-à-dire on peut se permettre de violer quelques préceptes secondaires lorsqu'il s'agit de consolider l'édifice religieux en général.

OBSERVATION PRÉLIMINAIRE.

Les causes de la contradiction ou de l'opposition qu'on trouve dans un livre ou dans un écrit quelconque sont au nombre de sept.

Première cause : Quand l'auteur a rassemblé les paroles de gens d'opinions différentes en omettant (de citer) les autorités et d'attribuer chaque parole à son auteur. On trouve alors dans son ouvrage des contradictions ou des assertions opposées, parce que l'une des deux propositions est l'opinion d'un individu, et l'autre l'opinion d'un autre individu.

Deuxième cause : Quand l'auteur du livre a professé d'abord une certaine opinion dont il est revenu ensuite, et qu'on a recueilli à la fois ce qu'il avait dit d'abord et ce qu'il a dit ensuite.

Troisième cause : Lorsque les paroles (de l'auteur) ne sont pas toutes (prises) dans leur sens extérieur (littéral) ; mais que les unes conservent leur sens littéral et que les autres sont une image et ont un sens figuré, ou bien que les deux propositions, contradictoires selon leur sens littéral, sont des allégories, et que, prises dans leur sens littéral, elles paraissent contradictoires ou opposées entre elles.

Quatrième cause : Lorsqu'il existe une certaine condition (1)

(1) C'est-à-dire lorsque les deux énoncés, ou l'un des deux, ne doivent pas s'entendre d'une manière absolue, mais sous une certaine réserve ou condition sous-entendue. Ainsi, p. ex., lorsqu'il est dit, d'une part, que Dieu punit les péchés des pères sur les enfants (Exod., XX, 5 ; XXXIV, 7), et d'autre part, qu'on ne fera pas mourir les pères pour les enfants, ni les enfants pour les pères (Deutér., XXIV, 16), les rabbins, voyant une contradiction dans ces passages, disent que la punition des enfants pour les péchés des pères a lieu *sous la condition* que les enfants persistent dans la mauvaise voie des pères. — Pour citer un autre exemple, lorsqu'on lit, d'une part, que Moïse entra *au milieu du nuage* (Exod., XXIV, 18), et d'autre part, que Moïse ne put entrer dans la tente de rendez-vous *quand le nuage reposait dessus* (*Ib.*, XL, 35), les rabbins disent qu'il pouvait entrer dans le nuage sous la condition qu'il y fût expressément appelé par la divinité.

qui, par un motif quelconque, n'est pas expressément indiquée à l'endroit même, ou bien lorsque les deux sujets sont différents [1] et qu'aucun des deux n'est clairement désigné à l'endroit même, de sorte qu'il paraît y avoir une contradiction dans le discours sans qu'il y en ait réellement.

Cinquième cause : La nécessité (à laquelle on est quelquefois réduit) pour enseigner et faire comprendre (certaine chose); c'est-à-dire lorsqu'il y a un certain sujet obscur et difficile à concevoir qu'on a besoin de mentionner ou de prendre pour prémisses, afin d'expliquer un sujet facile à concevoir et qui dans l'enseignement devrait précéder ce premier sujet, parce qu'on commence toujours par le plus facile [2]. Il faut alors que celui qui enseigne se mette à l'aise pour faire comprendre ce premier sujet, de quelque manière que ce soit, en l'examinant en gros sans entreprendre d'en exposer exactement toute la réalité, et le laissant, au contraire, à la portée de l'imagination de l'auditeur, afin que celui-ci puisse comprendre ce qu'on veut qu'il comprenne en ce moment, sauf à exposer ensuite

(1) Selon quelques commentateurs, l'auteur veut parler ici de deux propositions renfermant des sujets homonymes, et où, en prenant les homonymes dans le même sens, on pourrait trouver une contradiction apparente. Mais les paroles de l'auteur paraissent avoir un sens plus général. Si, p. ex., il est dit, d'une part, que Dieu se révèle à certains prophètes dans un songe (Nomb., XII, 6), et, d'autre part, que les songes ne disent que des faussetés (Zacharie, X, 2), les docteurs, pour faire disparaître la contradiction, disent qu'il s'agit de songes de nature différente, les uns vrais, les autres faux. Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 55 *verso*, Albo, *'Ikkarim*, l. III, ch. 10.

(2) Moïse de Narbonne, dans son commentaire, cite comme exemple les notions d'*espèce* et de *genre* dont Aristote avait besoin de dire quelques mots, en voulant expliquer la catégorie de la substance (*Catégories*, ch. III), quoique l'explication exacte de ces notions ne vienne que plus tard (dans les *Topiques*). La double nature, logique et onthologique des catégories et de diverses autres notions dont traite l'*Organon*, nécessite souvent l'explication provisoire et sommaire de certaines notions qui ne sont véritablement approfondies que dans la métaphysique.

plus exactement ce sujet obscur qui se manifestera dans sa réalité à l'endroit convenable (1).

Sixième cause : Lorsque la contradiction se dérobe et ne se manifeste qu'après plusieurs prémisses. Plus il faudra de prémisses pour la manifester et plus elle sera cachée, de manière à échapper à l'auteur, qui croira qu'il n'y a pas de contradictions entre les deux premières propositions. Cependant, en prenant chacune des deux propositions à part et en y joignant une prémisse vraie, de manière qu'il en sorte une conclusion nécessaire, et en faisant de même de chaque conclusion, (je veux dire) en y joignant une prémisse vraie de manière à en faire sortir une conclusion nécessaire, on arrivera après une série de syllogismes à trouver une contradiction ou une opposition entre les deux dernières conclusions. C'est là ce qui arrive même à de savants auteurs; mais si les deux premières propositions étaient manifestement contradictoires et que l'auteur eût seulement oublié la première en écrivant l'autre dans un autre endroit de son ouvrage, ce serait là (révéler) une infériorité très grande, et un tel homme ne saurait être compté au nombre de ceux dont les paroles méritent de l'attention.

Septième cause : La nécessité du discours, quand il s'agit de choses très obscures dont les détails doivent être en partie dérobés et en partie révélés. Car quelquefois on se voit forcé, en émettant une opinion, de s'exprimer de manière à affirmer une certaine proposition, tandis que dans un autre endroit on se

(1) L'auteur dit plus loin que, dans son ouvrage même, on trouve certaines contradictions résultant de la cinquième cause. Citons-en un exemple ; au chapitre LXX de la Ire partie l'auteur présente Dieu comme le moteur immédiat de la sphère supérieure, tandis qu'à la fin du chapitre IV de la IIe partie il dit que la première d'entre les *intelligences des sphères*, produite par Dieu, met en mouvement la première sphère. C'est que, dans le premier passage, l'auteur n'a pour but que de présenter Dieu comme le *moteur* de l'univers en général, sans entrer dans les détails du mouvement des différentes sphères et de leurs *intelligences*, comme il le fait dans le second passage. Il en résulte une contradiction qui n'est qu'apparente.

voit forcé de s'exprimer de manière à affirmer une proposition qui se trouve en contradiction avec la première. Le vulgaire ne doit d'aucune manière s'apercevoir de l'endroit où existe la contradiction, et l'auteur quelquefois cherche toute sorte d'expédients pour la dérober [1].

Quant aux contradictions qu'on trouve dans la *Mischnâ* et dans les *Baraïthôth*, elles émanent de la première cause. Ainsi tu trouveras continuellement qu'on dit (dans le Talmud) : « Le » commencement (du chapitre) est en contradiction avec la fin », et qu'on ajoute cette réponse : « Le commencement émane de tel » docteur et la fin de tel autre docteur. » Tu y trouveras de même ces paroles : « Rabbi [2] a approuvé les paroles de tel » docteur dans tel cas et en a simplement reproduit l'opinion » (sans le nommer), et dans tel autre cas il a approuvé les pa- » roles de tel autre docteur et en a simplement reproduit l'opi- » nion. » Souvent aussi tu y trouveras cette formule : « A qui appartient cette assertion anonyme? Elle appartient à tel docteur. — A qui appartient notre (paragraphe de la) Mischnâ ? Il appartient à tel docteur. » Ces exemples sont innombrables.

Quant aux contradictions et aux divergences qu'on trouve dans le Talmud (ou la *Guemarâ*), elles émanent de la première et de la deuxième cause. Ainsi tu y trouveras toujours ces paroles : « A tel sujet il a adopté l'opinion de tel docteur et à tel autre sujet l'opinion de tel autre docteur. » On dit encore : « Il a adopté l'opinion d'un tel dans un cas et il s'en est écarté dans

(1) De l'aveu de l'auteur son ouvrage renferme aussi des contradictions résultant de cette septième cause. Une des plus graves nous paraît être celle-ci : l'auteur, qui combat l'éternité de la *matière première*, admise par les péripatéticiens, l'admet cependant comme prémisse dans des démonstrations relatives aux questions métaphysiques les plus importantes, comme il le déclare lui-même au ch. LXXI de la Ire partie et au commencement de la IIe partie.

(2) C'est-à-dire Rabbi Juda le Saint, rédacteur de la Mishnâ.

un autre cas. » On dit enfin : « Ce sont deux *Amoraïm* (1) (qui diffèrent) sur l'opinion de tel docteur. » Tous les exemples de ce genre sont conformes à la première cause. Relativement à la deuxième cause, ils (les talmudistes) disent expressément : ***Râb est revenu de telle opinion***, ou ***Rabâ est revenu de telle opinion*** (2), et (en pareil cas) on discute pour savoir laquelle des deux opinions est la dernière. On peut encore citer les paroles suivantes : « Selon la première rédaction de Rabbi Asché (3) il s'est prononcé dans tel sens, et selon la seconde rédaction il s'est prononcé dans tel autre sens.

Pour ce qui concerne la contradiction ou l'opposition qui se montre dans le sens extérieur de certains passages de tous les livres prophétiques, elle émane de la troisième et de la quatrième cause, et c'est surtout ce sujet qui était le but de toute cette observation préliminaire. Tu sais que (les docteurs) répètent souvent ces paroles : « Un texte s'exprime de telle manière et un autre texte de telle autre manière. » Ils établissent d'abord la contradiction apparente, puis ils expliquent qu'il y a là une condition qui manque (dans le texte), ou qu'il est question de deux sujets différents. Ainsi, par exemple, ils disent : « Salomon, n'est-il pas assez que tes paroles contredisent celles de ton père ? faut-il encore qu'elles se contredisent entre elles-mêmes, etc. ? (4) » Les docteurs parlent souvent dans ce sens ;

(1) On sait que le mot אמוראי désigne les docteurs qui figurent dans la *Guemarâ*, et qui discutent les opinions des Tannaïm ou docteurs de la Mischnâ.

(2) Les mss. de l'original arabe ont généralement les deux exemples ; la version hébraïque n'a que celui de *Rabâ*.

(3) On sait que Rabbi Asché est un des principaux rédacteurs du Talmud de Babylone.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbâth*, fol. 30. On y cite divers passages où Salomon est en contradiction avec David ou avec lui-même, et on cherche à résoudre la difficulté en établissant que dans les passages contradictoires il s'agit de sujets différents. Ainsi, p. ex., on lit dans les Proverbes (ch. XXVI, v. 4) : *Ne réponds pas au sot selon sa*

mais la plupart du temps ils s'occupent de discours prophétiques se rattachant à des préceptes (religieux) ou à la morale. Quant à nous, nous n'avions pour but que d'appeler l'attention sur des versets qui, pris dans leur sens littéral, renferment des contradictions au sujet de certaines opinions et croyances; il en sera expliqué une partie dans divers chapitres de ce traité; car ce sujet fait partie aussi des *Mystères de la Loi*. Quant à la question de savoir s'il existe dans les livres des prophètes des contradictions émanant de la septième cause, c'est là une chose qu'il y a lieu d'examiner et de discuter, et qu'il ne faut pas décider au hasard [1].

Quant à la divergence qu'on trouve dans les livres des philosophes véritables, elle émane de la cinquième cause. Pour ce qui est des contradictions qu'on trouve dans la plupart des ouvrages des auteurs et des commentateurs autres que ceux dont nous avons parlé, elles émanent de la sixième cause. De même, dans les *Midraschôth* et dans les *Haggadôth* il existe des contradictions graves émanant de cette même cause; c'est pourquoi (les rabbins) disent: « On ne relève pas des contradictions dans les *Haggadôth.* » On y trouve aussi des contradictions émanant de la septième cause.

Enfin les divergences qui peuvent exister dans le présent traité émanent de la cinquième et de la septième cause [2]. Il faut que tu saches cela, que tu t'en pénètres et que tu te le rappelles bien, afin de ne pas être troublé au sujet de plusieurs de ces chapitres.

Après ces préliminaires je commence à parler des noms dont

sottise, et immédiatement après (v. 5): ***Réponds au sot selon sa sottise.*** Pour lever la contradiction, le Talmud dit que, dans l'un des deux passages il s'agit de choses religieuses, et, dans l'autre, de choses profanes.

(1) Littéralement: ***Et il ne faut pas conjecturer là-dessus.*** Ibn-Tibbon a rendu les mots אן לא יגזף פי דלך par une longue périphrase; Al-'Harizi traduit plus fidèlement: וצריך לבל יגזרו עליו כפי מה שיזדמן.

(2) Voir ci-dessus, page 28, note 1, et page 29, note 1.

il faut faire ressortir le véritable sens qu'on a eu en vue dans chaque endroit selon le sujet (qui y est traité), et ce sera là une clef pour entrer dans des lieux dont les portes sont fermées. Et quand ces portes auront été ouvertes et qu'on sera entré dans ces lieux, les âmes y trouveront le repos, les yeux se délecteront et les corps se délasseront de leur peine et de leur fatigue.

GUIDE DES ÉGARÉS.

PREMIÈRE PARTIE.

OUVREZ LES PORTES, QUE LE PEUPLE JUSTE ENTRE, LUI QUI GARDE LA FOI (Isaïe, XXVI, 2).

CHAPITRE PREMIER.

Célem (צֶלֶם) et *demouth* (דְמוּת). — Il y a eu des gens qui croyaient que *célem* (צלם), dans la langue hébraïque, désignait la figure d'une chose et ses linéaments, et ceci a conduit à la pure corporification (de Dieu), parce qu'il est dit (dans l'Écriture): ***Faisons un homme à notre image*** (בצלמנו) ***selon notre ressemblance*** (Genèse, I, 26). Ils croyaient donc que Dieu avait la forme d'un homme, c'est-à-dire sa figure et ses linéaments, et il en résultait pour eux la corporification pure qu'ils admettaient comme croyance, en pensant que, s'ils s'écartaient de cette croyance, ils nieraient le texte (de l'Écriture), ou même qu'ils nieraient l'existence de Dieu s'il n'était pas (pour eux) un corps ayant un visage et des mains semblables aux leurs en figure et en linéaments; seulement, ils admettaient qu'il était plus grand et plus resplendissant (qu'eux), et que sa matière aussi n'était pas sang et chair, et c'est là tout ce qu'ils pouvaient concevoir de

physiques et à leurs linéaments. Par les mots : *Faisons un homme à notre image,* on aurait donc voulu parler *de la forme spécifique,* c'est-à-dire de la compréhension intellectuelle, et non de la figure et des linéaments. — Ainsi nous t'avons expliqué la différence qu'il y a entre *célem* (image) et *toar* (figure), et nous avons aussi expliqué le sens de *célem.*

Quant à *demouth* (דמות), c'est un nom (dérivé) de דמה (ressembler), et qui indique également une ressemblance par rapport à quelque idée ; car les paroles (du psalmiste) : *Je ressemble* (דמיתי) *au pélican du désert* (Ps. CII, 7), ne signifient pas qu'il lui ressemblait par rapport aux ailes et au plumage, mais que la tristesse de l'un ressemblait à la tristesse de l'autre. De même (dans ce passage) : *Aucun arbre dans le jardin de Dieu ne lui ressemblait* (דמה) *en beauté* (Ézéch., XXXI, 8), il s'agit d'une ressemblance par rapport à l'idée de beauté ; (de même dans ces autres passages) : *Ils ont du poison semblable* (כדמות) *au poison du serpent* (Ps. LVIII, 5) ; *Il ressemble* (דמיונו) *à un lion avide de proie* (Ps. XVII, 12). Tous (ces passages indiquent) une ressemblance par rapport à une certaine idée, et non par rapport à la figure et aux linéaments. De même : *La ressemblance* (דמות) *du trône* (Ézéch., I, 26) est une ressemblance par rapport à l'idée d'élévation et de majesté, et non par rapport à la forme carrée, à l'épaisseur et à la longueur des pieds, comme le croient les esprits pauvres, et il en est de même *de la ressemblance* (דמות) *des animaux* (Ézéch., I, 13).

Or, comme l'homme se distingue par quelque chose de très remarquable qu'il y a en lui et qui n'est dans aucun des êtres au dessous de la sphère de la lune, c'est-à-dire par la compréhension intellectuelle, pour laquelle on n'emploie ni sens, ni mains, ni bras [1], (celle-ci) a été comparée à la compréhension divine, qui

(1) Les mots גארחה et גאנחה désignent ici particulièrement les membres qui servent à saisir quelque chose ou à faire un travail. גארחה, venant de גרח (جرح) *blesser,* s'emploie pour désigner *la main ;* גאנחה s'emploie pour désigner *les côtes,* et paraît aussi s'employer pour גנאח (جناح) *aile,* et, comme ce dernier, dans le sens de *bras.* La version

ne se fait pas au moyen d'un instrument; bien que la ressemblance n'existe pas en réalité, mais seulement au premier abord. Et pour cette chose, je veux dire à cause de l'intellect divin qui se joint à l'homme (1), il a été dit de celui-ci qu'il était (fait) *à l'image de Dieu et à sa ressemblance*, (et cela ne veut dire) nullement que Dieu le Très-Haut soit un corps ayant une figure quelconque.

CHAPITRE II.

Un homme de science m'a fait, il y a déjà plusieurs années, une objection remarquable qui mérite considération, ainsi que la réponse que nous avons faite pour la détruire. Mais avant de rapporter l'objection et la manière de la détruire, voici ce que j'ai à dire. Tout Hébreu sait que le nom d'*Élohîm* (אלהים) est homonyme, s'appliquant à Dieu, aux anges et aux gouvernants régissant les états. Déjà Onkelos, le prosélyte, a expliqué, — et son explication est vraie, — que par les mots : *Et vous serez comme des* Élohîm *connaissant le bien et le mal* (Genèse, III, 5), on a eu en vue le dernier sens; car il dit (dans sa traduction chaldaïque): « Et vous serez comme les *grands personnages* (כרברביא). » Après cette observation préliminaire sur l'homonymie de ce nom, nous allons rapporter l'objection.

Il paraîtrait, d'après le sens littéral du texte, disait l'auteur

d'Ibn-Tibbon porte : ולא מעשה גוף ולא יד ולא רגל, ce qui n'est pas tout à fait exact; mais cette traduction est préférable à celle d'Al-'Harizi, qui porte : לא אבר ולא נתח.

(1) L'auteur fait allusion ici à ce que les philosophes arabes appellent الاتّصال, *la conjonction*, ou l'union de *l'intellect actif* (venant de Dieu par l'intermédiaire des Intelligences des sphères) avec *l'intellect passif*. Ce sujet sera expliqué dans plusieurs endroits de cet ouvrage. Voy. ci-après ch. LXVIII; IIe partie, ch. IV; IIIe partie, ch. LI, et d'autres endroits.

de l'objection, que l'intention primitive dans (la création de) l'homme était qu'il fût comme le reste des animaux, sans intelligence et sans réflexion, et sans savoir distinguer entre le bien et le mal; mais que, ayant désobéi, sa désobéissance lui mérita cette grande perfection particulière à l'homme, c'est-à-dire de posséder ce discernement qui est en nous, qui est la chose la plus noble de notre existence et qui constitue notre substance. Mais c'est là une chose étonnante que sa punition pour sa désobéissance ait été de lui donner une perfection qu'il n'avait pas eue, savoir, l'intelligence. C'est absolument comme l'assertion de ceux qui ont dit qu'un certain homme, après avoir désobéi (à Dieu) et commis des excès d'injustice, fut transformé et placé comme astre au ciel (1).—Tel était le but et la pensée de l'objection, quoiqu'elle ne fût pas (présentée) dans les mêmes termes. Écoute maintenant de quelle manière nous y avons répondu.

O toi, disions-nous, qui examines (les choses) avec un esprit superficiel et irréfléchi (2), et qui crois comprendre un livre, guide des anciens et des modernes, en le parcourant dans quelques moments de loisir (dérobés aux plaisirs) de la boisson et de la cohabitation, comme on parcourrait quelque livre d'histoire ou quelque poëme! arrête-toi et examine; car la chose n'est pas telle que tu la croyais au premier abord, mais telle qu'elle se manifestera quand on aura considéré ce que je vais dire. La raison que Dieu a fait émaner sur l'homme, et qui constitue sa perfection finale,

(1) On fait ici allusion probablement à quelque fable orientale; je suppose qu'on veut parler de Nimrod, qui, selon les traditions orientales, se révolta contre Dieu et fit construire la *Tour de Babel*, et qu'on dit avoir été placé au ciel en l'identifiant avec la constellation du *Géant* (الجبّار) ou de l'*Orion*. Voy. le *Chronicon Paschale*, p. 36; sur le *Djebbâr* ou l'*Orion* voy. le commentaire sur le traité d'Ulug-Beigh, par Hyde, dans le *Syntagma dissertationum*, tome I, pages 42 et suiv., et p. 57.

(2) Littéralement: *avec les commencements de ses pensées et de ses idées*, c'est-à-dire selon ce qui se présente tout d'abord à son esprit.

est celle qu'Adam possédait avant sa désobéissance; c'est pour elle qu'il a été dit de lui qu'il était (fait) *à l'image de Dieu et à sa ressemblance*, et c'est à cause d'elle que la parole lui fut adressée et qu'il reçut des ordres, comme dit (l'Écriture) : *Et l'Éternel, Dieu ordonna*, etc. (Genèse, II, 16), car on ne peut pas donner d'ordres aux animaux ni à celui qui n'a pas de raison. Par la raison on distingue entre le *vrai* et le *faux*, et cette faculté il (Adam) la possédait parfaitement et complétement; mais le *laid* et le *beau* existent dans les (choses des) *opinions probables*, et non dans les *choses intelligibles* (1); car on ne dit pas que cette proposition : *le ciel est sphérique*, soit belle, ni que cette autre : *la terre est plane*, soit laide; mais on appelle l'une *vraie* et l'autre *fausse*. Ainsi dans notre langue on emploie (en parlant) du *vrai* et du

(1) La distinction que l'auteur établit ici entre les choses de l'intelligence et les choses qui sont du domaine des opinions probables est empruntée à Aristote (*Topiques*, l. I, ch. 1). Le Stagirite reconnaît quatre espèces de syllogismes, dont les deux premiers sont : *le démonstratif*, qui a pour base des principes d'une vérité absolue et évidents par eux-mêmes, étant fondés dans l'intelligence, et *le dialectique*, qui part des *opinions probables* (ἐξ ἐνδόξων), et qui a pour base les suffrages de la totalité ou de la pluralité des hommes, ou seulement ceux de la totalité ou de la pluralité des sages, ou des plus illustres d'entre eux. Le bien et le mal, les vertus et les vices sont du domaine des *opinions probables*, et n'ont pas de rapport avec Dieu ni avec l'intelligence pure (Voir *Morale à Nicomaque*, l. VII, ch. 1). Le mot arabe אלמשהוראת, qui signifie *les choses généralement connues* ou *les choses célèbres*, désigne ici évidemment les choses admises par l'opinion et correspond au terme grec τὰ ἔνδοξα; les versions hébraïques rendent ce mot par המפורסמות. Le mot grec ἔνδοξος ayant à la fois les deux significations que nous venons d'indiquer, les Arabes l'ont rendu par un mot qui signifie *généralement connu* ou *célèbre*, quoique ce mot ne rende pas bien exactement l'idée d'Aristote. Ainsi, par exemple, ces mots : Διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος (*Top.*, I, 1), « le syllogisme dialectique est celui qui résulte *d'opinions probables* », ont été ainsi rendus dans la version arabe : والقياس الجدلى هو الذى ينتج من مقدمات ذايعة. Pour le mot ذايعة une variante marginale, dans le ms. ar. nº 882 A, donne le synonyme مشهورة, qui est le terme généralement em-

faux (les mots) *émeth* (אמת) et *schéker* (שקר), et pour *beau* et *laid* (on dit) *tôb* (טוב) et *ra'* (רע). Par la raison donc l'homme distingue le *vrai* du *faux*, et ceci a lieu dans toutes les choses intelligibles. Lors donc qu'il (Adam) était encore dans son état le plus parfait et le plus complet, n'ayant que sa nature primitive et ses notions intelligibles, à cause desquelles il a été dit de lui : *Et tu l'as placé peu au dessous des êtres divins* (Ps. VIII, 6), il n'y avait en lui aucune faculté qui s'appliquât aux *opinions probables* d'une manière quelconque, et il ne les comprenait même pas; de telle sorte que ce qu'il y a de plus manifestement laid par rapport aux *opinions probables*, c'est-à-dire de découvrir les parties honteuses, n'était point laid pour lui, et il n'en comprenait même pas la lai-

ployé par les philosophes arabes. Voici comment s'exprime Ibn-Roschd, dans son *Abrégé de l'Organon*, au commencement du كتاب الجدل (livre de dialectique), correspondant aux Topiques d'Aristote.

..... اذ كان الجدلى انّما هو قياس يؤلّف عن مقدّمات مشهورة والمقدّمات المشهورة انما يحصل التصديق بها من جهة شهادة الجميع او الاكثر لا من جهة [ان] الامر كذلك فى نفسه بخلاف ما عليه الامر فى البرهان فان التصديق اليقينى انما يقع لنا فيه عن مقدّمات وقع لنا التصديق بها من جهة ما هى فى انفسها على ما هى عليه خارج النفس لا من جهة ان ذلك راى لغيرنا.

« ..... Car le (syllogisme) dialectique est un syllogisme qui ne se compose que de prémisses *probables*. Les prémisses *probables*, on ne les » croit que par suite du témoignage de la totalité ou de la pluralité (des » hommes), et non pas parce que la chose est nécessairement ainsi en » elle-même, contrairement à ce qui a lieu dans le syllogisme démon- » stratif; car dans celui-ci la croyance certaine découle pour nous de » prémisses que nous croyons, parce qu'elles ont leur critérium de vé- » rité en elles-mêmes, telles qu'elles sont, et hors de notre âme, et non » pas parce que c'est l'opinion d'un autre, etc. » (Voy. ms. hébr de la Bibliothèque imp., ancien fonds, n° 303, qui renferme l'original arabe de l'ouvrage d'Ibn-Roschd, copié en caractères rabbiniques, avec la traduction hébraïque en regard; cette dernière a été imprimée à Riva di Trento. On peut voir aussi le petit *Abrégé de Logique* de Maïmonide, ch. VIII).

deur. Mais lorsque, désobéissant, il pencha vers ses désirs venant de l'imaginative et vers les plaisirs corporels de ses sens, comme dit (l'Écriture) : ... *Que l'arbre était bon pour en manger et qu'il était un plaisir pour les yeux* (Genèse, III, 6), il fut puni par la privation de cette compréhension intellectuelle ; c'est pourquoi il transgressa [1] l'ordre qui lui avait été donné à cause de sa raison, et, ayant obtenu la connaissance des *opinions probables*, il fut absorbé par ce qu'il devait trouver laid ou beau, et il connut alors ce que valait la chose qui lui avait échappé et dont il avait été dépouillé, et dans quel état il était tombé. C'est pourquoi il a été dit : *Et vous serez comme des Élohîm connaissant le bien et le mal* (*Ibid.*, III, 5), et on n'a pas dit : connaissant le *faux* et le *vrai*, ou : comprenant le *faux* et le *vrai*; tandis que dans le (domaine du) *nécessaire* [2] il n'y a pas du tout de bien ni de mal, mais du faux et du vrai. — Considère aussi ces paroles : *Et les yeux de tous les deux s'ouvrirent et ils* RECONNURENT *qu'ils étaient nus* (*Ibid.*, III, 7). On ne dit pas : Et les yeux de tous les deux s'ouvrirent et ils *virent*; car ce que (l'homme) avait *vu* auparavant, il le *voyait* aussi après. Ce n'est pas qu'il y ait eu sur l'œil un voile qui (ensuite) ait été enlevé ; mais il lui survint un autre état dans lequel il trouvait laid ce qu'il n'avait pas trouvé laid auparavant. Sache que ce mot, je veux dire פקח, ne s'emploie absolument que dans le sens de : *ouvrir la vue morale* (et ne se dit) pas de la renaissance du sens de la vue ; p. ex. : *Et Dieu lui ouvrit les yeux* (Genèse, XXI, 19) ; *Alors les yeux des aveugles seront ouverts* (Isaïe, XXXV, 5) ; *Les oreilles ouvertes ils n'entendent pas* (*Ibid.*, XLII, 20), ce qui ressemble à ces mots : *Ceux qui ont des yeux pour voir et ne voient pas* (Ézéch., XII, 2).

(1) C'est-à-dire : il manifesta sa désobéissance par un *acte*. Les mots פלמא עצא se rapportent au changement qui s'opéra en lui ; le second, עצא, à la désobéissance matérielle.

(2) C'est-à-dire dans ce qui est du domaine de l'intelligence et *nécessairement vrai* en soi-même ; l'auteur veut dire que l'intelligence pure n'a à s'occuper que du vrai et du faux. Le bien et le mal sont du domaine de l'opinion probable.

Quant à ce qui est dit d'Adam : *Quand il changea de* face *tu le renvoyas* (Job, XIV, 20) (1), il faut l'interpréter et commenter ainsi : « Lorsqu'il changea de *direction* il fut expulsé » ; car פנים (face, visage) est un nom dérivé de פנה (se tourner), parce que l'homme se dirige avec son visage vers la chose qu'il veut atteindre. On dit donc : Quand il eut changé de direction et qu'il se fut dirigé vers la chose vers laquelle il lui avait été défendu précédemment de se diriger, il fut expulsé du paradis. Et ce fut là un châtiment pareil à sa désobéissance, *mesure pour mesure* (2) ; car il lui avait été permis de manger des choses agréables et de se délecter dans le repos et la tranquillité ; mais étant devenu avide, ayant suivi ses plaisirs et son imaginative, comme nous l'avons dit, et ayant mangé ce qu'il lui avait été défendu de manger, il fut privé de tout et forcé de manger ce qu'il y avait de plus vil en fait d'aliments et ce qui ne lui avait pas servi de nourriture auparavant, (et cela encore) à force de peine et de fatigue, comme dit (l'Écriture) : *Elle te fera pousser des ronces et des épines, etc., à la sueur de ton front, etc.* (Genèse, III, 18, 19), et ensuite on dit clairement : *Et l'Éternel Dieu le renvoya du paradis pour cultiver la terre* (*Ibid.*, v. 23). Et il l'assimila aux animaux dans sa nourriture et dans la plupart des circonstances, comme dit (l'Écriture) : *Et tu mangeras l'herbe du champ* (*Ibid.*, v. 18). Et comme pour expliquer ce passage (le psalmiste) a dit : L'homme ne restera pas dans sa dignité, et il fut assimilé aux bêtes muettes (Ps. XLIX, 13). — Louange au maître de cette

(1) L'auteur suit l'opinion des anciens rabbins qui appliquent ce verset à Adam : Dieu, disent-ils, avait d'abord doué Adam d'une force immortelle (תתקפהו לנצח) ; mais ayant négligé l'avis de Dieu et suivi celui du serpent, il fut expulsé du paradis. Voy. *Bereschith rabba*, sect. 14 et 21.

(2) C'est-à-dire le châtiment était entièrement conforme au péché ; les mots hébreux מדה כנגד מדה que l'auteur intercale ici dans la phrase arabe, sont une locution proverbiale bien connue, souvent employée par les rabbins.

volonté dont on ne saurait comprendre le dernier terme et la sagesse.

CHAPITRE III.

On s'imagine que le sens de *temounâ* (תמונה) et de *tabnîth* (תבנית) dans la langue hébraïque est le même; mais il n'en est pas ainsi. *Tabnîth* est un nom dérivé de בנה (bâtir) et signifie la *bâtisse* d'une chose et sa structure, je veux dire sa figure, comme p. ex. la figure carrée, circulaire, triangulaire, etc. On dit, p. ex.: *La figure* (תבנית) *du tabernacle et la figure* (תבנית) *de tous ses ustensiles* (Exod., XXV, 9), et on dit encore : *Selon leur figure* (כתבניתם) *qui t'a été montrée sur la montagne* (*Ibid.*, v. 40); *La figure* (תבנית) *de tout oiseau* (Deutéron., IV, 17); *La figure* (תבנית) *d'une main* (Ézéch., VIII, 3); *La figure* (תבנית) *du portique* (I Chron., XXVIII, 11). Tout cela est une *figure* (*visible*); c'est pourquoi la langue hébraïque n'emploie aucunement cette sorte d'expressions dans des descriptions qui se rapportent à Dieu.

Quant à *temounâ* (תמונה), c'est un nom qui se dit par amphibologie [1] dans trois sens divers. Il se dit 1° de la forme d'un objet perçue par les sens indépendamment de l'esprit, je veux dire de sa figure et de ses linéaments, et c'est là le sens des mots: ..... *et que vous ferez une image taillée de la figure* (תמונת) *de quoi que ce soit, etc.* (Deutéron., IV, 25); *Car vous n'avez vu aucune figure* (תמונה) (*Ibid.*, v. 15). On le dit 2° de la figure imaginaire qu'un objet, après s'être dérobé aux sens, laisse dans l'imagination, comme dans ce passage: *Dans les pensées (nées) de visions noctures, etc.* (Job, IV, 13 et suiv.), qui finit par ces mots: *Il s'arrêta et je ne reconnaissais pas son visage; il y avait une figure* (תמונה) *devant mes yeux*, c'est-à-dire il y avait un fantôme devant mes yeux dans le sommeil. On le dit enfin 3° de

(1) Voy. ci-dessus page 6, note 3.

l'idée véritable (d'une chose) perçue par l'intelligence, et c'est dans ce troisième sens qu'on dit *temounâ* en parlant de Dieu; p. ex.: *Et il contemple la figure* (תמונת) *de l'Éternel* (Nombres, XII, 8), ce qui doit être expliqué dans ce sens: *Et il comprend Dieu dans sa réalité.*

CHAPITRE IV.

Sache que les trois verbes *raâ* (ראה), *hibbît* (הביט) et *'hazâ* (חזה) s'appliquent à la *vue* de l'œil; mais on les emploie métaphoriquement, tous les trois, pour la perception de l'intelligence. Pour *raâ* (ראה), cela est connu à tout le monde. Il est dit, p. ex.: *Et il vit* (וירא), *et voici, il y avait un puits dans le champ* (Genèse, XXIX, 2), où il s'agit de la *vue* de l'œil; mais dans ces mots: *Et mon cœur voyait* (ראה) *beaucoup de sagesse et de science* (Ecclésiaste, I, 16), il s'agit d'une perception intellectuelle. C'est dans ce sens métaphorique qu'il faut prendre le verbe *raâ* (ראה) toutes les fois qu'il s'applique à Dieu, comme p. ex. dans ces passages: *Je* VIS (ראיתי) *l'Éternel* (I Rois, XXII, 19); *Et l'Éternel se fit* VOIR (apparut) *à lui* (Genèse, XVIII, 1); *Et Dieu* VIT *que c'était bien* (Genèse, I, *passim*); *Fais-moi* VOIR *ta gloire* (Exod., XXXIII, 18); *Et ils* VIRENT *le Dieu d'Israël* (*Ibid.*, XXIV, 10). Il s'agit ici partout d'une perception intellectuelle, et nullement de la *vue* de l'œil; car les yeux ne perçoivent que (ce qui est) corps et (seulement) d'un certain côté [1], et avec cela quelques accidents du corps, tels que ses couleurs, sa figure (géométrique), etc., et Dieu, de son côté, ne perçoit pas au moyen d'un instrument, comme on l'expliquera (plus loin).

De même *hibbît* (הביט) s'emploie dans le sens de: *regarder* une

(1) Les éditions de la version hébraïque d'Ibn-Tibbon portent généralement ובצדו קצת מקריו; il faut lire, selon l'arabe: ובצד וקצת מקריו, comme l'ont en effet les mss. de ladite version.

chose avec l'œil; p. ex.: *Ne regarde pas* (אל תבט) *derrière toi* (Genèse, XIX, 17): *Et sa femme regarda* (ותבט), *étant derrière lui* (*Ibid.*, v. 26); *Et il regardera* (ונבט) *vers la terre* (Isaïe, V, 30). Mais on l'emploie métaphoriquement pour le *regard* de l'esprit abordant la considération d'une chose pour la comprendre, comme dans ce passage: *On ne voit pas* (לא הביט) *d'iniquité dans Jacob* (Nombres, XXIII, 21); car l'iniquité ne se voit pas avec l'œil. Il en est de même de ces paroles: *Et ils regardèrent* (והביטו) *après Moïse* (Exod., XXXIII, 8); car, selon ce que disent les docteurs, elles exprimeraient la même idée, et elles énonceraient qu'ils (les Israélites) épiaient ses actes et ses paroles et les examinaient [1]. Les mots: *Regarde* (הבט) *donc vers le ciel* (Genèse, XV, 5), ont encore le même sens; car cela se passait dans une vision prophétique. Et (en général) le verbe הביט (regarder) a ce sens métaphorique toutes les fois qu'il s'applique à Dieu; p. ex.: ..... *de regarder* (מהביט) *vers Dieu* (Exod., III, 6); *Et il contemple* (יביט) *la figure de Dieu* (Nombres, XII, 8); *Et tu ne peux regarder* (והביט) *l'iniquité* (Habac., I, 13).

De même *'hazâ* (חזה) s'applique à la *vue* de l'œil; p. ex.: *Et que nos yeux voient* (ותחז) *la chute de Sion* (Micha, IV, 11); et on l'emploie métaphoriquement pour la perception du cœur,

(1) C'est-à-dire, ils les critiquaient et les jugeaient avec malveillance. L'auteur fait allusion à divers passages du Talmud et des Midraschîm. Ainsi, p. ex., le Talmud de Jérusalem (*Biccourîm*, ch. III, et *Schekalîm*, ch. V) parle de deux docteurs dont l'un avait expliqué le passage en question dans un sens d'éloge, et l'autre dans un sens de blâme; selon ce dernier, les Israélites disaient, en parlant de l'embonpoint de Moïse: « Voyez ses cuisses, voyez ses jambes; il mange de ce qui est aux juifs, il boit de ce qui est aux juifs, tout ce qu'il a vient des juifs. » ומאן דאמר לגנאי חוי שאקי חוי כרעין אכיל מן יהודאי שתי מן יהודאי כל מדליה מן יהודאי. Voyez aussi *Midrasch Tan'houma*, sect. כי תשא (édit. de Vérone, fol. 40 *d*); *Schemôth rabba*, sect. 51; Talmud de Babylone, *Kiddouschîn*, fol. 33 *b*. Il y en avait même, dit le Talmud ailleurs, qui allaient jusqu'à le soupçonner d'adultère: שחשדוהו מאשת איש. Voy. *Synhedrîn*, fol. 110 *a*.

p. ex. : ... *qu'il vit* (חזה) *sur Juda et Jérusalem* (Isaïe, I, 1); ... *la parole de l'Éternel à Abrâm* (במחזה) *dans une vision* (Genèse, XV, 1); et selon cette métaphore il a été dit : *Et ils virent* (ויחזו) *Dieu* (Exod., XXIV, 11). Il faut bien te pénétrer de cela.

CHAPITRE V.

Le prince des philosophes (1), en abordant la recherche et la démonstration de certaine chose très profonde, s'exprime, pour s'excuser, dans des termes dont le sens est : que le lecteur de ses écrits ne doit pas au sujet de ses recherches le taxer d'impudence ou (l'accuser) de parler témérairement et précipitamment sur des choses dont il ne sait rien; mais qu'il doit, au contraire, n'y voir que la passion et le zèle (dont il est animé) pour produire et faire acquérir des opinions vraies autant que cela est dans le pouvoir de l'homme. Nous disons de même que l'homme ne doit pas se porter sur ce sujet grave et important avec précipitation, sans s'être exercé dans les sciences et les connaissances, et sans avoir corrigé ses mœurs avec le plus grand soin et tué ses désirs et ses passions dépendant de l'imaginative. Ce n'est qu'après avoir acquis la connaissance d'axiomes vrais et certains (2), après avoir appris les règles du syllogisme et de la démonstration, ainsi

(1) On devine facilement que l'auteur veut parler d'Aristote. Dans ce qui va suivre il est fait allusion à un passage du *Traité du Ciel*, l. II, au commencement du ch. 12, où Aristote, abordant quelques questions relatives au mouvement des sphères, s'exprime à peu près dans les termes que lui prête ici Maïmonide.

(2) Littéralement : *après avoir obtenu des prémisses vraies et certaines et les avoir sues*. Le mot מקדמאת désigne ici les propositions qui servent de prémisses dans le syllogisme; l'auteur énumère ici tout ce qui fait partie de la science, de la logique, qu'il faut approfondir avant d'aborder les sujets métaphysiques.

que la manière de se préserver des erreurs de l'esprit, qu'il pourra aborder les recherches sur ce sujet. Il ne devra rien trancher selon une première opinion qui lui viendrait, ni laisser aller ses pensées tout d'abord en les dirigeant résolument vers la connaissance de Dieu; mais il devra y mettre de la pudeur et de la réserve, et s'arrêter parfois, afin de s'avancer peu à peu. C'est dans ce sens qu'il a été dit : ***Et Moïse cacha son visage, car il craignait de regarder vers Dieu*** (Exode, III, 6), — où il faut aussi avoir égard [1] à ce qu'indique le sens littéral; savoir, qu'il avait peur de regarder la lumière resplendissante (du buisson ardent), — non pas que les yeux puissent percevoir la divinité [qu'elle soit exaltée et élevée bien au dessus de toute imperfection!]. Moïse mérita pour cela des éloges, et le Très-Haut répandit sur lui sa bonté et sa faveur tellement, que dans la suite il a pu être dit de lui : ***Et il contemple la figure de Dieu*** (Nombres, XII, 8); car les docteurs disent que c'était là une récompense pour avoir d'abord ***caché son visage afin de ne pas regarder vers Dieu*** [2]. Mais pour ce qui concerne ***les élus d'entre les fils d'Israël*** (Exode, XXIV, 11), ils agirent avec précipitation, laissant un libre cours à leurs pensées; ils perçurent (la divinité), mais d'une manière imparfaite. C'est pourquoi on dit d'eux : ***Et ils virent le Dieu d'Israël, et sous ses pieds, etc.*** (***Ibid.***, v. 10), et on ne se borne pas à dire simplement : ***Et ils virent le Dieu d'Israël;*** car l'ensemble de la phrase n'a d'autre but que de critiquer leur ***vision***, et non pas de décrire comment ils avaient vu. Ainsi donc, on n'a fait que critiquer la forme sous laquelle ils avaient perçu (Dieu) et qui était entachée de corporéité, ce qui

(1) L'auteur se sert souvent de l'expression מצׄאפׄא אלי, *joint à*, *ajouté à*, lorsqu'il veut dire que le sens littéral peut être admis à côté du sens allégorique.

(2) Dans le Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 7 *a*, on dit entre autres en parlant de Moïse : בשכר מהביט זכה לותמונת ה׳ יביט, « pour récompense de s'être *abstenu de regarder*, il mérita de *contempler la figure de Dieu.* » Voy. aussi *Midrasch Tan'houma*, section שמות, édit. de Vérone, fol. 23 *b*.

était le résultat nécessaire de la précipitation qu'ils y avaient mise avant de s'être perfectionnés. Ils avaient mérité la destruction [1]; mais Moïse ayant intercédé pour eux, il leur fut accordé un délai jusqu'à ce qu'ils furent brûlés à Tab'érâ et que Nadab et Abihou furent brûlés dans la *tente de rendez-vous*, comme le rapporte la tradition vraie [2]. S'il en a été ainsi à l'égard de ceux-là, à plus forte raison faut-il que des hommes inférieurs comme nous et ceux qui sont au dessous de nous visent d'abord à s'occuper du perfectionnement de leurs connaissances préparatoires et à acquérir des principes préliminaires qui puissent purifier l'entendement de sa souillure, laquelle consiste dans les erreurs, et alors ils pourront s'avancer [3] pour contempler la sainte majesté divine; car: *Les prêtres aussi qui s'approchent de l'Éternel devront se sanctifier de peur que l'Éternel ne fasse irruption parmi eux* (Exode, XIX, 22). Déjà Salomon a recommandé la plus grande précaution à l'homme qui désire parvenir au degré en question; et, se servant d'une image, il a donné cet avertissement: *Observe ton pied lorsque tu vas vers la maison de Dieu* (Ecclésiaste, IV, 17).

Je reviens maintenant achever ce que j'avais commencé à expliquer, et je dis que, *les élus d'entre les fils d'Israël* ayant fait des faux pas dans leur perception, leurs actions aussi furent troublées par là, et ils penchèrent vers les choses corporelles, par

(1) Le mot כליה est hébreu, nom d'action de כלה; dans deux mss. nous trouvons בליה avec *beth*, mot arabe (بليّة) qui a à peu près le même sens.

(2) Selon la tradition rabbinique, ceux qui furent brûlés à *Tab'érâ* (Nombres, XI, 1-3) sont les mêmes que les 70 anciens, lesquels, ainsi que Nadab et Abihou, brûlés dans le sanctuaire (Lévit., X, 2), sont désignés par les mots: *les élus d'entre les fils d'Israël*. Voy. *Midrasch Tan'houma*, section בהעלותך, fol. 72 *a, b*; *Wayyikra rabba*, section 20, vers la fin.

(3) Au lieu de יתקדם quelques mss. ont יתקדס (avec *samekh*), *il sera sanctifié*.

le vice de leur perception ; c'est pourquoi (l'Écriture) dit : *Et ils virent Dieu, et ils mangèrent et burent* (Exode, XXIV, 11) (1). — Quant à la fin du verset (cité plus haut) (2), je veux parler des mots : *Et sous ses pieds il y avait comme un ouvrage de l'éclat du saphir, etc.*, on l'expliquera dans quelques chapitres de ce traité (3).

En somme, nous avons pour but d'établir que chaque fois que le verbe ראה, ou חזה, ou הביט, est employé dans le sens en question, il s'agit d'une perception intellectuelle, et non pas de la *vue* de l'œil; car le Très-Haut n'est pas un être que les yeux puissent percevoir. Si cependant il y a tel homme borné qui ne veut pas parvenir à ce degré auquel nous désirons monter, et qui admet que tous ces mots, employés dans le sens en question, indiquent la perception sensible de certaines lumières *créées*, soit anges ou autre chose, il n'y a pas de mal à cela.

CHAPITRE VI.

Isch (איש) et *ischâ* (אשה) sont des noms employés primitivement pour (dire) *homme* et *femme*, ensuite on les a empruntés pour (désigner) le mâle et la femelle de toutes les autres espèces d'animaux. On a dit, p. ex. : *De tous les quadrupèdes purs tu prendras sept couples,* איש ואשתו, *l'homme et sa femme* (Genèse, VII, 2); c'est comme s'il avait dit le *mâle* et la *femelle*. Ensuite le nom de *ischâ* a été employé métaphoriquement pour toute chose destinée et prête à se joindre à une autre chose; p. ex. : *Les cinq rideaux seront joints* אשה אל אחותה *les uns aux autres*

(1) C'est-à-dire, après avoir vu Dieu à leur manière, ils se livrèrent aux jouissances corporelles.

(2) L'auteur veut parler du verset 10 : *Et ils virent le Dieu d'Israël*, etc.

(3) Voy. cette Ire partie, chap. XXVIII, et IIIe partie, chap. IV.

(Exode, XXVI, 3)[1]. Il est clair par là que אחות (sœur) et אח (frère) aussi, eu égard au sens figuré[2], s'emploient comme homonymes, semblables à איש et אשה.

CHAPITRE VII.

Yalad (ילד). — Ce qu'on entend par ce mot est connu; il signifie *enfanter;* p. ex.: *Et qu'elles lui auront enfanté* (וילדו) *des fils* (Deutéron., XXI, 15). Ensuite ce mot a été employé au figuré pour la production des choses naturelles; p. ex.: *Avant que les montagnes fussent nées* (ילדו) (Ps. XC, 2), et on s'en est servi aussi dans le sens de *faire germer,* (en parlant de) ce que la terre fait germer, par comparaison avec l'enfantement; p. ex.: ... *qu'elle l'ait fécondée* (והולידה) *et l'ait fait germer* (Isaïe, LV, 10). On l'a aussi appliqué aux événements du temps, comme si c'étaient des choses qui naissent; p. ex.: *Car tu ne sais pas ce qu'enfantera* (ילד) *le jour* (Prov., XVII, 1). Enfin on l'a appliqué à ce qui survient dans les pensées et à ce qu'elles produisent en fait d'idées et d'opinions, comme on a dit: *Et il enfantera* (וילד) *le mensonge* (Ps. VII, 15), et c'est dans ce sens qu'il a été dit: *Et ils se contentent des enfants* (בילדי) *des étrangers* (Isaïe, II, 6), c'est-à-dire ils se contentent[3] de leurs opinions, comme a dit Jonathan ben-Usiel dans la version de ce passage: *Et ils suivent les lois des nations.* C'est dans ce même sens que celui qui a enseigné

(1) Littéralement: *la femme à sa sœur,* le mot ירִיעָה étant du genre féminin.

(2) L'homonymie a lieu par rapport au sens figuré, analogue à celui indiqué en dernier lieu pour le mot אשה.

(3) Les mss. portent: יג̇תזון, ce qui n'est autre chose qu'une orthographe vulgaire pour יג̇תזיון (يجتزيون), VIIIe forme de جزأ. Maïmonide prend le mot ישׂפיקו dans le sens de *se contenter, être satisfait;* de même Saadia, qui, dans sa version arabe d'Isaïe, le rend par יכתפון (يكتفون). Dans l'un des mss. de Leyde ce dernier mot a été substitué dans notre passage à יג̇תזון qu'ont tous les autres mss.

quelque chose à une personne et lui a donné une idée peut être considéré comme ayant fait naître cette personne, étant lui-même l'auteur de cette idée; et c'est dans ce sens aussi que les disciples des prophètes ont été appelés בני הנביאים, *fils des prophètes*, comme nous l'expliquerons en parlant de l'homonymie du substantif בן, *fils* (1).

C'est selon cette métaphore qu'il a été dit d'Adam : *Et Adam ayant vécu cent trente ans, engendra à sa ressemblance, selon son image* (Genèse, V, 3); car on a déjà dit précédemment (2) ce que signifie *l'image* d'Adam et *sa ressemblance*. C'est que tous les enfants qu'il avait eus auparavant ne possédaient pas (ce qui constitue) la forme humaine en réalité, qui est appelée *l'image* d'Adam et *sa ressemblance*, et à l'égard de laquelle il est dit (qu'il était créé) *à l'image de Dieu et à sa ressemblance*. Mais pour ce qui concerne *Seth*, (Adam) l'ayant instruit et lui ayant donné l'intelligence, de sorte qu'il arriva à la perfection humaine, il a été dit à son égard : *Et il* (Adam) *engendra à sa ressemblance, selon son image*. Tu sais que quiconque n'a pas obtenu cette *forme* dont nous avons expliqué le sens n'est pas un homme, mais un animal ayant la figure de l'homme et ses linéaments; mais il a la faculté que ne possèdent pas les autres animaux, de faire toute sorte de dommages et de produire les maux. Car la réflexion et la pensée qui, en lui, étaient destinées à lui faire obtenir une perfection qu'il n'a pas obtenue, il les emploie à toute sorte de ruses produisant les maux et à faire naître des dommages; il est donc, pour ainsi dire, quelque chose qui ressemble à l'homme ou qui le contrefait. Tels étaient les fils d'Adam antérieurs à *Seth*; c'est pourquoi on a dit dans le *Midrasch* (3) : « Adam, pendant les cent trente ans qu'il était réprouvé, engendrait des

(1) On voit que l'auteur avait l'intention de consacrer un chapitre, dans cette Ire partie, au mot בן; mais il ne l'a pas fait.

(2) Voy. ci-dessus, chap. I, p. 37.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Eroubîn*, fol. 18 *a*; cf. *Berèschîth rabba*, sect. 20 et 24, où on dit la même chose dans des termes un peu différents.

esprits», c'est-à-dire des *démons;* mais lorsqu'il eut obtenu sa grâce, il engendra ses semblables, je veux dire *à sa ressemblance, selon son image*. C'est là ce qui est exprimé par ces mots : *Et Adam, ayant vécu cent trente ans, engendra à sa ressemblance, selon son image*.

CHAPITRE VIII.

Makôm (מקום). — Ce nom est appliqué primitivement au *lieu* particulier et commun [1]; ensuite la langue lui a donné plus d'étendue et en a fait un nom désignant le degré et le rang d'une personne, je veux dire sa perfection dans une chose quelconque, de manière qu'on dit : Un tel est en tel *lieu* (מקום), dans telle chose (c'est-à-dire arrivé à tel degré). Tu connais le fréquent usage qu'on en fait dans notre langue en disant : *Remplir la place* (מקום) *de ses pères*, p. ex. : « Il remplissait la *place* de ses pères en science ou en piété », et en disant encore : « La discussion reste à la même *place* », c'est-à-dire au même degré. C'est par ce genre de métaphore qu'il a été dit : *Que la gloire de l'Éternel soit louée en son lieu* (Ézéch., III, 12), c'est-à-dire selon le rang élevé qu'il occupe dans l'univers [2]. Et de même

(1) C'est-à-dire, il s'applique tantôt à un lieu *particulier* (ἴδιος) ou à la *place* occupée par un corps particulier, tantôt à un lieu *commun* (κοινός) plus ou moins vaste et renfermant plusieurs lieux particuliers (comme, p. ex., la maison renfermant des habitations, la ville renfermant des maisons, le pays renfermant des villes et ainsi de suite), et enfin au lieu universel ou à l'*espace* en général. Cf. Aristote, *Physique*, l. IV, ch. II.

(2) Littéralement : *selon son rang et sa haute dignité dans l'Être*. Les mots ועטּם חטּה sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par ועוצם חלקו, *et sa grande part;* mais Ibn-Falaquera observe avec raison que le mot חטּ n'a pas ici le sens de *part*, mais celui de כבוד, *honneur*, *dignité;* car on ne saurait dire de Dieu, créateur de tout l'univers, qu'il a *une part* dans ce qui est. Voy. l'appendice du *Moré ha-Moré*, p. 149.

chaque fois qu'on se sert du mot מקום (lieu), en parlant de Dieu, on ne veut dire autre chose, si ce n'est le rang de son existence, qui n'a pas de pareil ni de semblable, comme on le démontrera.

Sache que toutes les fois que nous t'expliquons, dans ce traité, l'homonymie d'un certain nom, nous n'avons pas pour but seulement d'éveiller l'attention sur ce que nous mentionnons dans le chapitre même, mais nous voulons ouvrir une porte et attirer ton attention sur les divers sens du nom en question, qui sont utiles par rapport à notre but, et non pas par rapport au but de ceux qui parlent un langage vulgaire quelconque [1]. C'est à toi à examiner les livres prophétiques et les autres livres composés par les savants, à considérer tous les noms qui y sont employés et à prendre chaque nom homonyme dans l'un des sens qui puisse lui convenir par rapport au discours (où il se trouve). Ce que nous venons de dire est la clef de ce traité et d'autres (de nos écrits). Ainsi, p. ex., (en considérant) l'explication que nous avons donnée ici du sens de *makôm* (מקום) dans le passage : *Que la gloire de l'Éternel soit louée en son lieu*, tu sauras que ce même sens est celui de *makôm* dans le passage : *Voici un lieu* (מקום) *auprès de moi* (Exode, XXXIII, 21), c'est-à-dire un degré de spéculation, de pénétration au moyen de l'esprit, et non de pénétration au moyen de l'œil, en ayant égard en même temps à *l'endroit* de la montagne auquel il est fait allusion et où avait lieu l'isolement (de Moïse) pour obtenir la perfection.

CHAPITRE IX.

Kissé (כסא) est employé primitivement dans la langue (hébraïque) comme nom du *trône ;* et, comme le trône n'est occupé

(1) L'auteur veut dire que, dans l'explication des mots, son but est uniquement d'en indiquer les divers sens philosophiques, et qu'il ne s'occupe pas des explications philologiques, ou des diverses acceptions des mots dans le langage vulgaire.

que par des gens d'illustration et de grandeur, comme les rois, et que, par conséquent, il est une chose visible [1], indiquant la grandeur de celui qui en a été jugé digne, son illustration et sa haute position, le sanctuaire a été appelé *Kissé* (trône), parce qu'il indique la grandeur de celui qui s'y est manifesté et qui y a fait descendre sa lumière et sa gloire. Ainsi (le prophète) a dit: *Un trône de gloire, élevé, depuis le commencement, etc.* (Jérémie, XVII, 12). C'est encore dans le même sens que le ciel a été appelé *Kissé* (trône); car pour celui qui le connaît [2] et qui le contemple, il indique la grandeur de celui qui l'a fait exister, qui le met en mouvement, et qui, par le bien qu'il en fait émaner, régit le monde inférieur. On lit, p. ex.: *Ainsi a dit l'Éternel, le ciel est mon trône* (כסאי), *etc.* (Isaïe, LXVI, 1), c'est-à-dire il indique mon existence, ma grandeur et ma puissance, de même que le trône indique la grandeur de celui qui en a été jugé digne [3]. C'est là ce que doivent croire ceux qui cherchent le vrai, et non pas qu'il y ait là un corps sur lequel Dieu s'élève; — combien il est élevé (au dessus d'une pareille pensée)! — Car il te sera démontré que le Très-Haut est incorporel, et comment pourrait-il prendre place ou se reposer sur un corps? Mais la chose est comme nous l'avons fait remarquer, savoir, que tout lieu que Dieu a anobli et distingué par sa lumière et son éclat, comme le sanctuaire ou le ciel, est appelé *Kissé* (trône).

(1) Littéralement: *une chose existante;* le mot מוגוד paraît ici avoir le sens de: *existant d'une manière visible, sensible.*

(2) C'est-à-dire, qui en a une connaissance scientifique, qui connaît les sphères et leurs mouvements.

(3) Quelques uns des meilleurs mss. portent עלי עטּים אהל לה, ce qui n'offre pas un sens bien satisfaisant; Ibn-Tibbon paraît avoir lu également עטּים, mais ce passage est un peu corrompu dans sa version et offre des variantes dans les différents mss. et dans les éditions. Al-'Harizi traduit על גדולת מי שהוכן לו; on voit qu'il a lu עטּם, mais il a mal rendu le mot אהל. La leçon que nous avons adoptée (עלי עטּם מן) est celle de trois mss.; un quatrième porte עלי עטּמה מן, ce qui est la même chose.

Si la langue a étendu l'usage de ce mot en disant : *Car la main (est placée) sur le trône* (כס) *de Dieu* (Exode, XVII, 16) (1), c'est encore là une qualification de sa grandeur et de sa majesté, une chose qu'il ne faut pas se représenter comme étant en dehors de son essence, ni comme une de ses créatures, de sorte que Dieu existerait tantôt sans le trône et tantôt avec le trône. Ce serait là, sans doute, une croyance impie ; car (le prophète) a dit clairement : *Toi, Éternel, tu résides éternellement, ton trône* (*reste*) *de génération en génération*. (Lament., V, 19), ce qui indique que (le trône) est une chose inséparable de lui. Ainsi donc, dans ce passage et dans tous les autres semblables, on veut désigner par כסא (trône) la majesté et la grandeur de Dieu, qui ne sont point quelque chose en dehors de son essence, comme on l'expliquera dans quelques chapitres de ce traité (2).

CHAPITRE X.

Nous avons déjà dit que toutes les fois que, dans ce traité, nous parlons d'un des noms homonymes, notre but n'est pas de mentionner tous les sens dans lesquels ce nom est employé, — car ce n'est pas ici un traité sur la langue ; — mais nous mentionnons de ces divers sens ceux dont nous avons besoin pour notre but, pas autre chose.

Du nombre de ces mots (homonymes) sont *yarad* (ירד) et *'alâ* (עלה) ; car ces deux mots s'emploient dans la langue hébraïque dans le sens de *descendre* et de *monter*. Lorsqu'un corps se transporte d'un endroit vers un autre plus bas, on dit ירד (descendre), et lorsqu'il se transporte d'un endroit à un autre

(1) L'auteur veut dire : Si on a parlé d'un trône de Dieu dans des passages où il n'est question ni du sanctuaire ni du ciel.

(2) Voir plus loin les chapitres qui traitent des attributs de Dieu.

plus élevé que celui-là [1], on dit עלה (monter). Ensuite ces deux mots ont été appliqués métaphoriquement à l'illustration et à la grandeur; de sorte que, lorsque le rang d'un homme a été abaissé, on dit ירד (il est descendu), et lorsque son rang a été élevé en illustration, on dit עלה (il est monté). C'est ainsi que le Très-Haut a dit: *L'étranger qui sera au milieu de toi montera* (יעלה) *de plus en plus haut au dessus de toi, et toi tu descendras* (תרד) *de plus en plus bas* (Deutéron., XXVIII, 43). On a dit encore (en employant des dérivés de עלה): *Et l'Éternel ton Dieu te placera au dessus* (עליון) *de toutes les nations de la terre* (*Ibid.*, v. 1); et ailleurs: *Et l'Éternel éleva Salomon très haut* (למעלה) (I Chron., XXIX, 25). Tu sais aussi que les docteurs emploient souvent cette expression: « On doit faire *monter* les choses sacrées, mais non pas les faire *descendre* » [2]. On s'exprime encore de la même manière (en parlant de la pensée): lorsque la réflexion de l'homme s'abaisse et que sa pensée se tourne vers une chose très vile, on dit qu'*il est descendu* (ירד), et de même lorsque sa pensée se tourne vers quelque chose d'élevé et de sublime, on dit: *il est monté* (עלה) [3].

Or, comme nous nous trouvons, nous autres hommes, dans le lieu le plus infime de la création et au degré le plus bas par rap-

(1) Au lieu de מן דלך אלמֻצָע quelques manuscrits portent מנה; de même les deux versions hébraïques ממנו.

(2) C'est-à-dire, il est loisible de donner aux choses sacrées un rang plus élevé; mais il n'est pas permis de les faire descendre plus bas. Ainsi, p. ex., on lit dans la Mischnâ (IIe partie, traité *Schekalim*, chap. VI, § 4) que les *pains de proposition*, on les mettait d'abord sur une table de marbre et ensuite sur une table d'or; mais il n'aurait pas été permis de faire l'inverse. Une communauté peut vendre des terrains pour en employer le prix à bâtir une synagogue; de même, avec l'argent qu'on a reçu en vendant des exemplaires des *Prophètes*, on peut acheter des exemplaires du *Pentateuque;* mais il est interdit de faire le contraire (*Ibid.*, traité *Méghillâ*, chap. III, § 1).

(3) Comme exemple de ce sens allégorique, l'auteur cite, à la fin du chapitre, les mots: *Et Moïse monta vers Dieu.*

port à la sphère environnante [1], tandis que Dieu est au degré le plus élevé par la réalité de l'existence, la majesté et la grandeur, et non par une élévation de lieu, — le Très-Haut, ayant voulu faire venir de lui la connaissance et faire émaner la révélation sur quelques uns d'entre nous, a employé, en parlant de la révélation descendant sur le prophète et de l'entrée de la majesté divine dans un endroit, l'expression de *descendre* (ירד); et, en parlant de la cessation de cet état d'inspiration prophétique dans un individu ou de la majesté divine se retirant d'un endroit, il a employé l'expression de *monter* (עלה). Ainsi donc, chaque fois que tu trouveras les expressions de *descendre* et de *monter* se rapportant au Créateur, elles ne peuvent être prises que dans ladite signification. De même, lorsqu'il s'agit de l'arrivée d'une catastrophe dans une nation ou dans une contrée, en raison de l'éternelle volonté de Dieu, — où les livres prophétiques, avant de décrire cette calamité, disent d'abord que Dieu, après avoir visité les actions de ces gens, fit descendre sur eux le châtiment, — on emploie pour cela également l'expression de *descendre;* car l'homme est trop peu de chose pour que ses actions soient visitées, afin qu'il en subisse la peine, si ce n'était par la volonté (de Dieu) [2]. Ceci a été clairement indiqué dans les livres prophétiques, où il est dit : *Qu'est-ce que l'homme, pour que tu t'en souviennes, et le fils d'Adam, pour que tu le visites? etc.* (Ps. VIII, 5), ce qui est une allusion au sujet en question. On a donc (dis-je)

(1) Par *sphère environnante*, l'auteur entend la sphère supérieure qui environne toutes les autres, et qui, selon lui, est désignée dans la Bible par le mot *'arabôth* (ערבות). Voy. cette Ire partie, chap. LXX, et chap. LXXII au commencement; IIe partie, chap. VI et suiv.

(2) On se sert ici, dit l'auteur, de l'expression de *descendre* pour indiquer que le châtiment vient de la suprême volonté divine; car on ne saurait admettre que Dieu décrète le châtiment uniquement par suite des mauvaises actions des hommes, ce qui supposerait que Dieu peut être influencé et changer de volonté. Sur le problème important de la prescience de Dieu et du libre arbitre de l'homme, on peut voir la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XVII et suiv.

employé à cet égard l'expression de *descendre;* p. ex. : ***Eh bien, descendons*** (נרדה) ***et confondons là leur langage*** (Genèse, XI, 7); ***Et Dieu descendit*** (וירד) ***pour voir*** (*Ibid.*, v. 5); ***Je veux descendre*** (ארדה) ***et voir*** (*Ibid.*, XVIII, 21). Le sens de tout ceci est l'arrivée du châtiment aux gens d'ici-bas.

Quant au sens précédent, je veux parler de celui de révélation (divine) et d'anoblissement, il se présente fréquemment; p. ex.: ***Je descendrai*** (וירדתי) ***et je te parlerai*** (Nombres, XI, 17); ***Et l'Éternel descendit*** (וירד) ***sur le mont Sinaï*** (Exode, XIX, 20); ***L'Éternel descendra*** (ירד) ***devant les yeux de tout le peuple*** (*Ibid.*, v. 11); ***Et Dieu remonta*** (ויעל) ***de dessus lui*** (Genèse, XXXV, 13); ***Et Dieu remonta*** (ויעל) ***de dessus Abraham*** (*Ibid.*, XVII, 22). Quant à ces paroles : ***Et Moïse monta*** (עלה) ***vers Dieu*** (Exode, XIX, 3), elles ont le troisième sens [1], tout en énonçant en même temps qu'il ***monta sur le sommet de la montagne*** sur laquelle descendit la lumière créée [2]; (mais elles ne signifient) nullement que Dieu le Très-Haut ait un lieu où l'on monte ou d'où l'on descende. Combien il est élevé au dessus de ces imaginations des ignorants !

CHAPITRE XI.

Yaschab (ישב). — L'acception primitive de ce mot dans notre langue est celle d'***être assis;*** p. ex. : ***Et Élie le prêtre était assis*** (ישב) ***sur le siége*** (I Sam., I, 9). Et, comme la personne assise se trouve établie dans l'état le plus parfait de repos et de stabilité, ce mot a été appliqué métaphoriquement à tout état stable et fixe qui ne change pas. C'est ainsi que, en promettant à Jérusalem à

(1) C'est-à-dire, le sens d'une élévation de *pensée*, que l'auteur a mentionné en troisième lieu.

(2) C'est-à-dire, une lumière créée tout exprès pour représenter la majesté divine (שכינה). Voy. ci-après, chap. LXIV.

son plus haut degré (de prospérité) la durée et la stabilité, on s'est exprimé : *Et elle sera élevée et assise* (וישבה) *à sa place* (Zacharie, XIV, 10). Et ailleurs il est dit : *Il assied* (מושיבי) *la femme stérile dans la maison* (Ps. CXIII, 9), ce qui signifie : il l'établit d'une manière stable (1). C'est dans ce dernier sens qu'il a été dit de Dieu : *Toi, Éternel, tu résides* (תשב) *éternellement* (Lament., V, 19); *Toi qui résides* (הישבי) *dans le ciel* (Ps. CXXIII, 1); *Celui qui réside* (יושב) *dans le ciel* (Ps. II, 4), c'est-à-dire celui qui est perpétuel et stable et qui n'est soumis à aucune espèce de changement, ni changement d'essence, ni changement par rapport à un état quelconque qui serait hors de son essence, ni enfin changement par rapport à sa relation avec autre chose ; car il n'y a entre lui et les autres choses aucune relation telle qu'il puisse subir un changement dans cette relation, ainsi qu'on l'expliquera (2). Et par là il est parfaitement établi qu'il ne peut pas changer du tout, de quelque manière que ce soit, comme il l'a clairement dit : *Car moi, l'Éternel, je ne change pas* (Malach., III, 6), c'est-à-dire par nul changement (3) ; et c'est cette idée qui est exprimée par le verbe ישב (être assis) lorsqu'il est appliqué à Dieu. Mais dans la plupart des passages on ne le met en rapport qu'avec le ciel, parce que le ciel est une chose dans laquelle il n'y a ni changement ni variation, je veux dire que ses individus (4) ne sont pas sujets au changement comme le sont les individus dans les choses terrestres qui naissent et périssent (5). De même, lorsque Dieu est mis dans cette relation

(1) C'est-à-dire, Dieu, en lui donnant des enfants, lui assure une place stable dans la maison.

(2) Voy. ci-après, chap. LVI.

(3) Tous les mss. portent תגירא ; il faut prononcer تَغَيُّرًا et considérer ce mot comme un accusatif adverbial.

(4) Par *les individus du ciel*, l'auteur entend les sphères célestes et les astres fixés dans ces sphères. Voy. cette Ire partie, chap. LXXII.

(5) Les mots כאינאת אלארץ ופאסדיהא signifient la même chose que אמור אלארץ אלכאינה אלפאסדה. L'auteur s'est exprimé d'une

[exprimé par homonymie [1]] avec les *espèces* des êtres soumis à la naissance et à la destruction, on dit également de lui qu'*il est assis* (יושב); car ces espèces sont perpétuelles, bien réglées et d'une existence stable comme celle des individus du ciel. Ainsi p. ex. on a dit : *Celui qui est assis* (היושב) *au dessus du cercle de la terre* (Jésaïe, XL, 22), ce qui veut dire celui qui est perpétuel et stable, au dessus du circuit de la terre, ou de son *tour,* en faisant allusion aux choses qui y naissent *tour à tour* [2] ; et on a dit encore : *L'Éternel était assis* (ישב) *au déluge* (Ps. XXIX, 10), c'est-à-dire, lorsque les choses de la terre changèrent et périrent, il n'y eut point dans Dieu de changement de relation, mais cette relation qu'il a avec la chose [3], que celle-ci naisse ou périsse, est une seule relation stable et fixe; car c'est une relation aux espèces des êtres, et non pas à leurs individus. Fais bien attention que toutes les fois que tu trouveras l'expression

manière un peu irrégulière; au lieu de ופאסדיהא, il aurait dû dire ופאסראתהא. — Les mots כון et פסאד sont des termes péripatéticiens, empruntés aux versions arabes d'Aristote, et correspondent aux mots grecs γένεσις et φθορά.

(1) C'est-à-dire, par l'homonymie dont on parle dans ce chapitre.

(2) L'auteur joue sur le double sens du mot arabe דור (comme substantif et comme adverbe), et nous avons essayé de rendre ce jeu de mot en employant le mot *tour*. Ibn-Tibbon a employé pour l'adverbe דורֿא le mot חלילה, pris dans le sens qu'il a dans l'expression חזר חלילה, et de là il a formé, pour rendre le substantif דור, le mot חלילות. L'obscurité des deux mots employés par Ibn-Tibbon a fait que les copistes les ont souvent altérés, et les mss., ainsi que les éditions de la version hébraïque, présentent ici beaucoup de variations; il faut lire: אל סבוב הארץ ר״ל חלילותה רמז לענינים ההוים בה חלילה. Al-'Harizi traduit דורֿא par בהקפת הגלגל, *par la révolution de la sphère*, ce qui est un contre-sens.

(3) Le mot אליה est mis pour אלי שי. Ibn-Tibbon a paraphrasé le mot אליה par אל כל אחד מן הענינים ההם; Al-'Harizi a encore ici fait un contre-sens en rapportant le suffixe dans אליה à Dieu, et en traduisant ce mot par אליו לא לזולתו.

d'*être assis* (ישב) appliquée à Dieu, ce sera dans le sens en question.

CHAPITRE XII.

Koum (קום) est un homonyme, et l'une de ses significations [1] est *être debout,* opposé à *être assis;* p. ex.: *Et il ne se tint pas debout* (ולא קם) *et ne se dérangea pas devant lui* (Esther, V, 9). Il renferme aussi le sens de *stabilité* et d'*affermissement,* ou *confirmation;* p. ex.: *Puisse l'Éternel confirmer* (יקם) *sa parole* (I Sam., I, 23); *Et le champ d'Éphron resta acquis* (ויקם) (Genèse, XXIII, 17); *La maison qui est dans la ville restera acquise* (וקם) (Lévit., XXV, 30); *Et le règne d'Israël restera* (וקמה) *en*

(1) Quelques commentateurs se demandent pourquoi l'auteur, en parlant du sens propre et matériel du verbe קום, a dit: *l'une de ses significations,* au lieu de dire: *sa signification primitive,* ou: *il signifie primitivement,* comme il le fait ordinairement dans l'explication des homonymes. Mais ils n'ont pas réfléchi que le sens primitif du verbe קום est *se lever,* tandis que les explications de l'auteur se rapportent à une autre signification du même verbe, celle d'*être debout;* c'est ce dernier sens qu'il donne au verbe קום dans les passages bibliques qu'il va citer. On ne s'étonnera donc plus, avec le commentateur Schem-Tob, que l'auteur, au lieu de citer des passages du Pentateuque, soit allé chercher un exemple du sens propre dans le livre d'Esther; dans les exemples proposés par Schem-Tob, savoir: ויקם אברהם (Genèse, XXIII, 3), ויקם פרעה (Exode, XII, 30), le verbe קום signifie *se lever,* tandis que dans le passage d'Esther il peut se traduire par *être debout.* Al-'Harizi a fait un contre-sens en traduisant ועניננו לקום היושב ממקומו; en faisant ressortir le sens de *se lever,* il ne s'est pas rendu compte de l'intention de l'auteur, et il en a même altéré les paroles. Ibn-Tibbon a traduit littéralement ואחר מעניניו הקימה, en prenant קימה dans le sens du mot arabe קיאם, *être debout.* Au lieu de מעניני, que portent les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire מעניניו, comme on le trouve dans les mss.

ta main (I Sam., XXIV, 21). C'est toujours dans ce sens que le mot קום se dit de Dieu; p. ex.: *Maintenant je serai debout* (אָקוּם), *dit l'Éternel* (Ps. XII, 6; Isaïe, XXXIII, 10), ce qui veut dire, maintenant je confirmerai mon ordre, ma promesse et ma menace; *Toi, tu seras debout* (תקום), *tu auras pitié de Sion* (Ps. CXIV, 14), c'est-à-dire, tu confirmeras la promesse de commisération que tu lui as faite. Et, comme celui qui est décidé à faire une chose est attiré vers l'action en *se tenant debout*, on dit de quiconque se sent excité à une chose qu'il *est debout*; p. ex.: *Car mon fils a excité* (הקים, a mis debout) *mon serviteur contre moi* (I Sam., XXII, 8). Cette dernière signification s'applique aussi métaphoriquement à l'exécution du décret de destruction prononcé par Dieu contre des gens qui ont mérité le châtiment; p. ex.: *Et je me tiendrai debout* (וקמתי) *contre la maison de Jéroboam* (Amos, VII, 9); *Et il se tiendra debout* (וקם) *contre la maison des malfaisants* (Isaïe, XXI, 2). Il se peut que les mots: « Maintenant je me *tiendrai debout* » (cités plus haut) aient ce même sens; de même ces mots: « Tu *seras debout*, tu auras pitié de Sion », c'est-à-dire, tu te lèveras contre ses ennemis. C'est ce sens qui est exprimé dans beaucoup de passages, et il ne saurait être question là [1] d'*être debout* ou d'*être assis*, ce qui serait indigne de la divinité [2]. « Là-haut, disent les docteurs [3], il n'est question ni d'*être assis* (ישיבה), ni d'*être debout* (עמידה) »; car *'amad* (עמד) s'emploie dans le sens de *kâm* (קם).

(1) Par le mot תַּם, *là*, l'auteur veut dire *auprès de Dieu*, *en parlant de Dieu*.

(2) Littéralement: *Qu'il* (Dieu) *soit exalté!* Au lieu de l'expression elliptique העאלי, l'un des mss. de Leyde porte העאלי אללה ען דלך, *que Dieu soit exalté au dessus de cela*, ce qui paraît être une glose, entrée plus tard dans le texte.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 15 *a*; on voit que Maïmonide admet dans ce passage le mot עמידה, que les éditeurs du Talmud ont effacé pour se conformer à l'opinion de Raschi. Cf. Samuel Yaphé, *Yephé mareh*, au commencement du traité *Berakhôth*.

CHAPITRE XIII.

'Amad (עמד) est un homonyme qui a (d'abord) le sens d'*être debout, se tenir debout;* p. ex.: *Lorsqu'il se tint* (בעמדו) *devant Pharaon* (Genèse, XLI, 46); *Quand Moïse et Samuel se tiendraient* (יעמד) *devant moi* (Jérémie, XV, 1); *Et il se tint* (עמד) *auprès d'eux* (Genèse, XVIII, 8). Il a (ensuite) le sens de *s'abstenir, s'arrêter* (*cesser*); p. ex.: *Car ils se sont abstenus* (עמדו) *et n'ont plus répondu* (Job, XXXII, 16); *Et elle cessa* (ותעמד) *d'enfanter* (Genèse, XXIX, 35). Il a aussi le sens d'*être stable, durer* (*se conserver, subsister*); p. ex.: *Afin qu'ils se conservent* (יעמדו) *long-temps* (Jérémie, XXXII, 14); *Tu pourras subsister* (עמוד) (Exode, XVIII, 23); *Sa saveur est restée* (עמד) *en lui* (Jérémie, XLVIII, 11), elle a continué à subsister et à se conserver; *Et sa justice subsiste* (עומדת) *toujours* (Ps. CXI, 3), elle est stable et permanente. Toutes les fois que le verbe עמד est appliqué à Dieu, c'est dans ce dernier sens; p. ex.: *Et ses pieds se tiendront* (ועמדו), *en ce jour, sur la montagne des Oliviers* (Zacharie, XIV, 4), ses causes, je veux dire les (événements) causés par lui *subsisteront, se confirmeront.* Ceci sera encore expliqué quand nous parlerons de l'homonymie du mot רגל (pied) (1). C'est dans ce sens aussi qu'il faut prendre les paroles de Dieu adressées à Moïse (2): *Et toi, tiens-toi* (עמד) *ici, auprès de moi* (Deutér., V, 28), et (ces paroles de Moïse): *Je me tenais* (אנכי עמד) *entre l'Éternel et vous* (*Ibid.*, v. 5) (3).

(1) Voy. ci-après, chap. XXVIII.

(2) Les mots קולה לה תעאלי sont pour קולה תעאלי למשה.

(3) L'auteur n'explique pas clairement sa pensée; selon les commentateurs, Maïmonide veut dire que le verbe עמד, dans les deux derniers passages, s'applique à la partie stable et permanente de Moïse, c'est-à-dire à son âme intellectuelle, et à l'union de celle-ci avec l'intellect actif et avec Dieu.

CHAPITRE XIV.

Pour ce qui est de l'homonymie du mot *Adam* (אדם), c'est d'abord le nom du premier homme, nom dérivé (1), qui, selon le texte (de l'Écriture), vient de *adamâ* (אדמה, terre) (2); ensuite c'est le nom de l'espèce; p. ex.: *Mon esprit ne plaidera plus avec l'homme* (באדם) (Genèse, VI, 3); *Qui sait si l'esprit des hommes* (בני האדם), *etc.* (Ecclésiaste, III, 21); *L'avantage de l'homme* (האדם) *sur la bête n'est rien* (*Ibid.*, v. 19). C'est aussi un nom pour (désigner) la multitude, je veux dire le vulgaire à l'exclusion des gens distingués; p. ex.: *Aussi bien les hommes vulgaires* (בני אדם) *que les hommes distingués* (Ps. XLIX, 3). Dans ce troisième sens (il se trouve aussi dans les versets suivants): *Et les fils des Élohîm* (3) *virent les filles de* L'HOMME (Genèse, VI, 2); *Vraiment, vous mourrez comme* L'HOMME *vulgaire* (Ps. LXXXII, 7).

CHAPITRE XV.

Naçab (נצב) ou *yaçab* (יצב). — Quoique ces deux racines soient différentes, elles ont, comme tu sais, le même sens dans toutes leurs formes de conjugaison. C'est un homonyme qui tantôt a le sens de *se tenir debout, se dresser;* p. ex.: *Et sa sœur se*

(1) Le premier משתק se trouve dans tous les mss.; il n'a pas été rendu dans la version d'Ibn-Tibbon.

(2) Maïmonide, ainsi que d'autres commentateurs, trouve l'indication de cette étymologie dans la Genèse, chap. II, v. 7, et ch. III, v. 23.

(3) Sur les différentes acceptions du mot *Élohîm* (אלהים), voy. le ch. II, au commencement.

tenait debout (ותתצב) *de loin* (Exode, II, 4); *Les rois de la terre se redressent* (יתיצבו) (Ps. II. 2); .... *sortirent, se plaçant debout* (נצבים) (Nombres, XVI, 27); tantôt celui d'*être stable, permanent*; p. ex.: *Ta parole est debout* (נצב) *dans le ciel* (Ps. CXIX, 89), c'est-à-dire *stable* et *permanente*. Toutes les fois que ce mot est employé par rapport au Créateur, il a ce dernier sens; p. ex.: *Et voici l'Éternel se tenant* (נצב) *au dessus* (Genèse, XXVIII, 13), étant stable et permanent *au dessus d'elle*, c'est-à-dire au dessus de l'échelle dont une extrémité est dans le ciel et l'autre sur la terre, et où s'élancent (1) et montent tous ceux qui montent, afin de percevoir celui qui est dessus nécessairement (2); car il est stable et permanent sur la tête de l'échelle. Il est clair du reste que, si je dis ici *au dessus d'elle*, c'est par rapport à l'allégorie qu'on a employée (3). Les *messagers de Dieu* sont les prophètes (4), ainsi appelés clairement (dans ces passages): *Et il envoya un messager* (Nombres, XX, 16); *Et un messager de l'Éternel monta de Guilgal à Bokhîm* (Juges, II, 1). Et combien on s'est exprimé avec justesse en disant *montaient et descendaient*, (je veux dire en mettant) le verbe *monter* avant le verbe *descendre!* car (le prophète), après être monté et avoir atteint certains degrés de l'échelle, descend ensuite avec ce qu'il a appris pour guider les

(1) Le mot יתסלק qui se trouve dans tous les mss. n'a pas été rendu dans la version d'Ibn-Tibbon.

(2) L'adverbe צ̇רורה̈ ne se rapporte pas à ידרך, mais à מן עליה; le sens est: *celui* qui est *nécessairement* en haut, l'Être absolu et nécessaire.

(3) L'auteur veut dire que, en rendant le mot עליו par *au dessus d'elle*, et en plaçant Dieu en quelque sorte dans un rapport local et matériel avec l'échelle, il n'a fait que mettre ce mot en harmonie avec le sens littéral du passage, sans avoir égard à l'allégorie qui y est contenue; car la tête de l'échelle signifie la sphère supérieure mise en mouvement par le premier moteur, ou Dieu, qui est dit allégoriquement *se tenir au dessus d'elle*. Voy. le ch. LXX de cette Ire partie.

(4) Il faut, dit l'auteur, prendre ici le mot מלאך (ange) dans son sens primitif de *messager*.

habitants de la terre et les instruire, ce qui est désigné par le verbe *descendre*, comme nous l'avons expliqué [1].

Je reviens à notre sujet, savoir que (dans le passage en question), נצב signifie *stable, perpétuel, permanent*, et non pas *être debout* comme un corps. Dans le même sens aussi (il faut expliquer ce passage) : *Et tu te tiendras debout* (ונצבת) *sur le rocher* (Exode, XXXIII, 21) [2]; car tu as déjà compris que *naçab* (נצב) et *'amad* (עמד) ont à ce sujet le même sens [3], et en effet Dieu a dit : *Voici, je vais me tenir* (עומד) *là devant toi sur le rocher, à Horeb* (*Ibid.*, XVII, 6) [4].

CHAPITRE XVI.

Çour (צור) est un homonyme qui signifie d'abord *rocher* [5]; p. ex. : *Tu frapperas le rocher* (צור) (Exode, XVII, 6), ensuite (en général) *pierre dure*, comme le caillou; p. ex. : *Des couteaux de pierre* (צורים) (Josué, V, 2); enfin c'est le nom de la mine dans

(1) Voy. ci-dessus, ch. X.

(2) L'auteur voit dans ce passage une allusion à la perpétuelle contemplation de Dieu par Moïse. Voy. le ch. suiv. sur le mot צור.

(3) C'est-à-dire que les deux verbes s'emploient au figuré lorsqu'il s'agit de quelque chose de stable et d'impérissable.

(4) Par ce dernier exemple, l'auteur veut montrer que le verbe *'amad*, mis en rapport avec le substantif צור, *rocher*, forme une allégorie représentant la permanence de l'action de Dieu dans l'univers et de son inspiration se communiquant à Moïse; il infère de là que, dans le verset cité précédemment, le mot *naçab*, mis en rapport avec le même substantif, doit former une allégorie analogue. Ici c'est l'esprit de Dieu qui pénètre Moïse, là c'est l'intelligence de Moïse s'unissant avec Dieu par la contemplation.

(5) Littéralement : *montagne*. Par montagne l'auteur semble désigner ici un rocher élevé, une montagne formée par un rocher; s'il ne le dit pas explicitement, c'est qu'il croit suffisamment se faire comprendre par l'exemple qu'il cite.

laquelle on taille le minerai; p. ex.: *Regardez vers le roc* (ou la *mine*, צור) *d'où vous avez été taillés* (Isaïe, LI, 1). Dans le dernier sens ce nom a été employé au figuré pour (désigner) la souche et le principe de toute chose; c'est pourquoi (le prophète), après avoir dit: *Regardez vers le roc d'où vous avez été taillés*, ajoute: *Regardez vers Abraham, votre père*, etc. (*Ibid.*, v. 2), comme s'il s'expliquait en disant: « Le roc d'où vous avez été taillés est Abraham, votre père; vous devez donc marcher sur ses traces, embrasser sa religion et adopter ses mœurs; car il faut que la nature de la mine se retrouve dans ce qui en a été extrait. »

C'est par rapport à ce dernier sens que Dieu a été appelé צור (roc); car il est le principe et la cause efficiente de tout ce qui est hors de lui. Il a été dit, p. ex.: *Le roc!* (הצור) *son œuvre est parfaite* (Deutér., XXXII, 4); *Tu oublies le roc qui t'a enfanté* (*Ibid.*, v. 18); *Leur roc* (צורם) *les a vendus* (*Ibid.*, v. 30); *Et il n'y a pas de roc comme notre Dieu* (I Sam., II, 2); *Le rocher éternel* (Isaïe, XXVI, 4). (De même les mots): *Et tu te tiendras debout sur le rocher* (Exode, XXXIII, 21) (signifient): « Appuie-toi et insiste sur cette considération, que Dieu est le principe (de toute chose), car c'est là l'entrée par laquelle tu arriveras jusqu'à lui », comme nous l'avons expliqué au sujet des mots [1]: *Voici un endroit auprès de moi* (*Ibid.*).

CHAPITRE XVII.

Il ne faut pas croire que ce soit de la science métaphysique seule qu'on ait été avare [2] envers le vulgaire, car il en a été de

(1) Voy. ci-dessus, ch. VIII. Le mot אתי, qui se rapporte à Moïse, manque dans plusieurs mss., ainsi que dans les deux versions hébraïques.

(2) Tous les mss. sans exception portent אלמטנן (avec *teth*), mais le sens de la phrase demande אלמצנן. La substitution du ט au צ est une faute d'orthographe très fréquente dans les mss.

même de la plus grande partie de la science physique [1], et nous avons déjà cité à différentes reprises ces paroles : « Ni (on n'interprétera) le *Ma'asé beréschîth* devant deux personnes » [2]. Cela (se faisait) non seulement chez les théologiens [3], mais aussi chez les philosophes ; et les savants païens de l'antiquité s'exprimaient sur les principes des choses d'une manière obscure et énigmatique. C'est ainsi que Platon et d'autres avant lui appelaient la matière la *femelle*, et la forme le *mâle* [4]. [Tu sais que les

(1) L'auteur venant d'expliquer le mot צור dans le sens de *principe des choses*, ce qui touche à la physique, croit devoir rappeler que les sujets de la physique ont été, aussi bien que ceux de la métaphysique, présentés par des métaphores. Tel paraît être le but de ce petit chapitre, par lequel l'auteur interrompt ses explications des mots homonymes.

(2) L'auteur dit dans différents endroits de ses ouvrages talmudiques et dans l'introduction du présent ouvrage que le *Ma'assé beréschîth* est la physique. Voir ci-dessus, p. 9 et 10.

(3) Littéralement : *chez les gens de la Loi* ou de la religion révélée ; l'auteur entend par אהל אלשריעה les docteurs de toutes les sectes religieuses.

(4) Les expressions de *mâle* et de *femelle* qu'on rencontre çà et là chez les Néoplatoniciens et les Gnostiques ne sont pas précisément celles dont se sert Platon. Celui-ci emploie entre autres, pour désigner la matière, les mots *nourrice* (τιθήνη), *mère*, etc., tandis que la forme, c'est-à-dire le principe intelligent ou la *raison* (λόγος), est présentée par lui comme le *père* de l'univers. Voy. le *Timée*, p. 49 *a*. 28 *a* et *passim*.— Ibn-Rosch attribue également à Platon la dénomination de la matière et de la forme par les mots *femelle* et *mâle*. Dans son Abrégé de l'Organon (vers la fin du livre de la Démonstration, correspondant aux Derniers Analytiques), en parlant de l'inconvénient que présentent les figures et les images employées dans le raisonnement philosophique, il cite pour exemple Platon, *qui dit de la matière qu'elle est la femelle, et de la forme qu'elle est le mâle, assertion qui est loin de faire comprendre l'essence de la matière.* مثال ذلك قول افلاطون في المادة انها الانثي وفي الصورة انها الذكر فان هذا القول بعيد من ان يفهم جوهر المادة * Le passage qui suit (depuis les mots ואנת תעלם jusqu'aux mots פי אלעלם אלטביעי) paraît être une parenthèse, n'ayant d'autre but que de justifier l'image employée par Platon.

principes des êtres qui naissent et périssent sont au nombre de trois : la matière, la forme et la privation *particulière* (1), qui est toujours jointe à la matière ; car, si cette dernière n'était pas accompagnée de la privation, il ne lui surviendrait pas de forme, et de cette manière la privation fait partie des principes. Lorsque la forme arrive, cette privation (particulière), je veux dire la privation de cette forme survenue, cesse, et il se joint (à la matière) une autre privation, et ainsi de suite, comme cela est expliqué dans la physique (2)]. Si donc ceux-là, qui n'avaient rien à perdre en s'expliquant clairement, se sont servis, dans l'enseignement, de noms pris au figuré et ont employé des images, à plus forte raison faut-il que nous autres, hommes de la religion, nous évitions de dire clairement des choses dont l'intelligence est difficile (3) pour le vulgaire, ou (à l'égard desquelles) il se figure la vérité dans le sens contraire à celui que nous avons en vue (4). Il faut aussi te pénétrer de cela.

CHAPITRE XVIII.

Karab (קרב), *naga'* (נגע) et *nagasch* (נגש). — Ces trois mots ont tantôt le sens d'*aborder* (*toucher*), *s'approcher* dans l'espace, tantôt ils expriment la réunion de la science avec la chose sue, (réunion) que l'on compare en quelque sorte à un corps *s'ap-*

(1) C'est-à-dire la privation considérée par rapport à une forme *déterminée*.

(2) Voy. la physique d'Aristote, l. I, ch. 6 et 7. Cf. רוח חן, ch. 9.

(3) Le verbe عزب, qui signifie *être éloigné*, *écarté*, et se construit avec la préposition ען, est ici employé par l'auteur dans le sens de صعب (être difficile) et construit comme ce dernier verbe.

(4) La leçon אלמראד בנא que nous avons adoptée s'appuie sur six mss. de la bibliothèque Bodléienne ; les deux mss. de Leyde portent : בה au lieu de בנא.

prochant d'un autre corps. — Quant au sens primitif de ***karab***, qui est celui du *rapprochement* dans l'espace (en voici des exemples) : *Lorsqu'il s'approcha* (קרב) *du camp* (Exode, XXXII, 19); *Et Pharaon s'approcha* (הקריב) (*Ibid.*, XIV, 10). ***Naga'*** exprime primitivement la mise en contact d'un corps avec un autre; p. ex. : *Elle en toucha* (ותגע) *ses pieds* (*Ibid.*, IV, 25); *Il en toucha* (ויגע) *ma bouche* (Isaïe, VI, 7). Le sens primitif de ***nagasch*** est ***s'avancer*** vers une personne, ***se mouvoir*** vers elle; p. ex. : ***Et Juda s'avança*** (ויגש) ***vers lui*** (Genèse, XLIV, 18).— Le deuxième sens de ces trois mots exprime une union par la science, un rapprochement par la perception, et non pas un rapprochement local. On a employé ***naga'*** (נגע) dans le sens de l'***union par la science*** en disant : ***Car son jugement a touché*** (נגע) ***jusqu'au ciel*** [1] (Jérémie, LI, 9). On a dit, en employant ***karab*** (קרב) : ***Et la cause qui sera trop difficile pour vous, vous la présenterez*** (תקריבון) ***à moi*** (Deutér., I, 17), c'est-à-dire vous me la ferez ***savoir;*** on a donc employé (ce verbe) dans le sens de : faire ***savoir*** ce qui doit être ***su***. On a dit, en employant ***nagasch*** (נגש) : ***Et Abraham s'avança*** (ויגש) ***et dit*** (Genèse, XVIII, 23); car celui-ci était alors dans un état de vision et d'assoupissement prophétique, comme on l'expliquera [2]. (Ailleurs il est dit) : ***Puisque ce peuple, en m'abordant*** (נגש), ***m'a honoré de sa bouche et de ses lèvres*** (Isaïe, XXIX, 13).

Toutes les fois qu'on rencontre dans les livres prophétiques l'expression de ***karab*** ou de ***nagasch*** (s'appliquant à un rapport) entre Dieu et une créature quelconque, c'est toujours dans ce dernier sens; car Dieu n'est pas un corps, ainsi qu'on te le démontrera dans ce traité, et par conséquent lui, le Très-Haut, n'aborde rien, ni ne s'approche de rien, et aucune chose ne s'approche de lui ni ne l'aborde; car, en écartant la corporéité, on écarte l'espace, et il ne peut être question de rapprochement,

(1) C'est-à-dire son jugement est arrivé devant Dieu, qui a eu *connaissance* des péchés de Babel et a décrété son châtiment.

(2) Voir cette Ire partie, ch. XXI, et IIe partie, ch. XLI.

d'accès, d'éloignement, de réunion, de séparation, de contact ou de succession. Je ne pense pas que tu aies un doute (à cet égard), et il n'y aura rien d'obscur pour toi dans ces passages: *L'Éternel est près de tous ceux qui l'invoquent* (Ps. CXLV, 18); *Ils désirent s'approcher de Dieu* (Isaïe, LVIII, 2); *M'approcher de Dieu, c'est mon bonheur* (Ps. LXXIII, 28); car dans tous ces passages il s'agit d'un rapprochement par la science, je veux dire d'une perception scientifique, et non d'un rapprochement local. Il en est de même dans ces passages: *(Dieu) près de lui* (Deutéron., IV, 7); *Approche-toi et écoute* (*Ibid.*, V, 27); *Et Moïse s'avancera seul vers l'Éternel, mais eux ne s'avanceront pas* (Exode, XXIV, 2). Cependant, si tu veux entendre par le mot נגש, *s'avancera*, appliqué à Moïse, qu'il pouvait s'approcher de cet endroit de la montagne où descendait la lumière, je veux dire *la gloire de l'Éternel*, tu en es libre; seulement il faut t'en tenir à ce principe que, n'importe que l'individu soit dans le centre de la terre ou au sommet de la neuvième sphère (1), — si cela était possible, — il n'est pas ici plus éloigné de Dieu, et là il n'en est pas plus rapproché; mais on est près de Dieu en le percevant, et celui qui l'ignore est loin de lui. Il y a à cet égard dans le rapprochement et dans l'éloignement une grande variété de gradations (2); dans l'un des chapitres de ce traité (3) j'expliquerai quelle est cette supériorité relative dans la perception (de la divinité). — Quant à ces paroles: *Touche les montagnes, et qu'elles fument* (Ps. CXLIV, 5), on veut dire par là; Fais-leur parvenir ton ordre (ce qui, à son tour, doit s'entendre) métaphoriquement; de même les mots: *Et touche sa personne* (Job, II, 5) signifient: Fais descendre ton fléau sur lui. C'est ainsi que, dans chaque passage, tu dois considérer le verbe נגע

(1) C'est-à-dire de la sphère la plus élevée. Sur le nombre des sphères, voy. le ch. IV de la IIe partie de cet ouvrage.

(2) Littéralement: *une très grande lutte réciproque de supériorité.*

(3) Voy. ce que l'auteur dit au sujet des attributs négatifs au chap. LX de cette Ire partie.

(toucher), ainsi que ses formes dérivées, conformément à l'ensemble : on exprime par ce verbe tantôt le contact d'un corps avec un autre, tantôt l'union par la science et la perception de quelque chose ; car celui qui perçoit la chose qu'il n'avait pas perçue auparavant s'approche, pour ainsi dire, d'une chose qui était loin de lui. Il faut bien comprendre cela.

CHAPITRE XIX.

Malé (מלא). — C'est un mot homonyme que les gens de la langue (hébraïque) emploient (en parlant) d'un corps entrant dans un autre corps, de manière à le *remplir;* p. ex. : *Et elle remplit* (ותמלא) *sa cruche* (Genèse, XXIV, 16); *Un plein* (מלא) *Omer* (Exode, XVI, 32, 33)[1]; et cela est fréquent. On l'emploie aussi dans le sens de *fin* et d'*accomplissement* d'un temps déterminé ; p. ex. : *Et quand ses jours furent accomplis* (וימלאו) (Genèse, XXV, 24) ; *Et lorsque ses quarante jours furent accomplis* (*Ibid.*, L, 3). On l'emploie ensuite pour désigner la *perfection* et le plus haut degré dans le mérite; p. ex.: *Et rempli* (ומלא) *de la bénédiction de l'Éternel* (Deutér., XXXIII, 23); *Il les a remplis* (מלא) *de sagesse de cœur* (Exode, XXXV, 35) ; *Et il était rempli* (וימלא) *de sagesse, d'intelligence et de connaissance* (I Rois, VII, 14). — C'est dans ce sens qu'il a été dit : *Toute la terre est remplie de sa gloire* (Isaïe, VI, 3), ce qui signifie : Toute la terre témoigne de sa perfection, c'est-à-dire elle le montre (partout). Il en est de même des mots : *Et la gloire de l'Éternel remplit* (מלא) *la demeure* (Exode, XL, 34). Toutes les fois que tu trouves

(1) Nous avons imprimé dans le texte מלא העמר לאחד (un plein Omer *pour chacun*), comme le portent presque tous les mss. arabes et hébreux que nous avons eus sous les yeux, quoique la citation soit inexacte. C'est une erreur de mémoire qu'il faut sans doute faire remonter à l'auteur lui-même. Voir les commentaires de Joseph Caspi et d'Éphodi.

le verbe מלא, *remplir*, attribué à Dieu, c'est dans ce même sens, et on ne veut point dire qu'il y ait là un corps *remplissant* un espace. Cependant, si tu veux admettre que *gloire de l'Éternel* signifie la *lumière créée* [1], qui partout est appelée *gloire*, et que c'est elle qui *remplissait la demeure*, il n'y a pas de mal à cela.

CHAPITRE XX.

Râm (רם) est un homonyme pour désigner l'*élévation* du lieu, ainsi que l'élévation du rang, je veux dire la majesté, la noblesse et la puissance; on lit, p. ex.: *Et l'arche* [2] *s'éleva* (ותרם) *de dessus la terre* (Genèse, VII, 17), ce qui est du premier sens; dans le deuxième sens, on lit, p. ex.: *J'ai élevé* (הרימותי) *l'élu d'entre le peuple* (Ps. LXXXIX, 20); *Puisque je t'ai élevé* (הרימותיך) *de la poussière* (I Rois, XVI, 2) [3]; *Puisque je t'ai élevé* (הרימותיך) *du milieu du peuple* (*Ibid.*, XIV, 7). Toutes les fois que le verbe *râm* (רם) s'applique à Dieu, il est pris dans ce deuxième sens; p. ex.: *Élève-toi* (רומה) *sur le ciel, ô Dieu* (Ps. LVII, 6).

De même *nasâ* (נשׂא) a le sens d'*élévation de lieu* et celui d'*élévation de rang* et d'agrandissement en dignité [4]; on lit, p. ex., dans le premier sens: *Et ils portèrent* (וישׂאו) *leur blé sur leurs ânes* (Genèse, XLII, 26), et il y a beaucoup d'autres passages

(1) Voyez ci-dessus, chap. X, page 58, note 2.

(2) Presque tous les mss., tant arabes qu'hébreux, portent: ותרם התבה מעל הארץ; le mot התבה ne se trouve pas dans le passage que l'auteur avait en vue. Ici encore nous avons cru devoir reproduire, dans notre texte arabe, la citation telle qu'elle paraît avoir été faite de mémoire par l'auteur lui-même, bien qu'elle soit inexacte.

(3) La citation מתוך העפר qu'on trouve dans les mss. ar., ainsi que dans les deux versions hébraïques, est inexacte; il faut lire: מן העפר.

(4) Sur le sens du mot חט, voyez ci-dessus, ch. VIII, p. 52, note 2.

(où le verbe נשׂא est pris) dans le sens de *porter* et de *transporter*, parce qu'il y a là une *élévation* locale.

Dans le deuxième sens on lit : *Et son royaume sera élevé* (ותנשׂא) (Nomb., XXIV, 7); *Et il les a portés et les a élevés* (וינשׂאם) (Isaïe. LXIII, 9); *Et pourquoi vous élevez-vous* (תתנשׂאו) (Nomb., XVI, 3)? — Toutes les fois que le verbe *nasâ* (נשׂא) se trouve appliqué à Dieu, il est pris dans ce dernier sens; p. ex.: *Élève-toi* (הנשׂא), *ô juge de la terre* (Ps. XCIV, 2)! *Ainsi a dit celui qui est haut et élevé* (ונשׂא) (Isaïe, LVII, 15), (où il s'agit) d'élévation, de majesté [1] et de puissance, et non de hauteur locale. Peut-être trouveras-tu une difficulté dans ce que je dis : *élévation de rang, de majesté et de puissance;* comment, me diras-tu, peux-tu rattacher plusieurs idées à un seul et même sens [2]? Mais on t'expliquera (plus loin) que Dieu, le Très-Haut, pour les hommes parfaits qui saisissent (son être), ne saurait être qualifié par plusieurs attributs, et que tous ces nombreux attributs qui indiquent la glorification, la puissance, le pouvoir, la perfection, la bonté, etc., reviennent tous à une seule chose, et cette chose c'est l'essence divine, et non pas quelque chose qui serait hors de cette essence. Tu auras plus loin des chapitres sur les noms et les attributs (de Dieu); le but du présent chapitre est uniquement (de montrer) que les mots *râm* (רם) et *nissa* (נשׂא) (appliqués à Dieu) doivent être entendus dans le sens, non pas d'une *élévation locale*, mais d'une *élévation de rang*.

(1) Nous avons écrit, dans notre texte arabe, וגֹלאלה avec ו, comme l'ont la plupart des mss.; quelques uns portent רפעה̇ גלאלה̇, ce qu'il faudrait traduire par *élévation en fait de majesté*. Ibn-Tibbon paraît avoir lu רפעה̇ מנזלה̇ וגֹלאלה̇ ועזה̇, comme on le lit immédiatement après.

(2) C'est-à-dire à un mot qui ne devrait avoir qu'un seul sens bien déterminé, surtout lorsqu'il s'applique à Dieu. L'auteur répond ici, une fois pour toutes, à une objection qu'on pourrait faire aussi au sujet des explications qu'il donne de beaucoup d'autres homonymes, et il renvoie aux chapitres où il parlera des attributs de Dieu, qui, quelque nombreux qu'ils soient dans le langage biblique, n'expriment toujours qu'une seule chose, *l'essence divine*.

CHAPITRE XXI.

'Abar (עָבַר) signifie primitivement la même chose que le verbe *'abara* (عبر) en arabe, et se dit d'un corps qui se *transporte* dans l'espace. Il désigne d'abord [1] le mouvement de l'animal à une certaine distance directe; p. ex.: *Et il passa* (עָבַר) *devant eux* (Genèse, XXXIII, 3); *Passe* (עֲבֹר) *devant le peuple* (Exode, XVII, 5); et cela est fréquent. Ensuite on l'a employé au figuré pour (exprimer) la propagation des sons dans l'air; p. ex.: *Ils publièrent* (ויעבירו קול) *dans le camp* (Exode, XXXVI, 6); (*Le bruit*) *que j'entends répandre* (מעבירים) *au peuple de Dieu* (I Sam., II, 24). On l'a encore employé pour (désigner) l'arrivée de la lumière et de la majesté divine que les prophètes voyaient dans une vision prophétique; p. ex.: *Et voici un four fumant, et une flamme de feu qui passa* (עָבַר) *entre ces morceaux* (Genèse, XV, 17), ce qui eut lieu dans une vision prophétique; car on dit au commencement du récit (v. 12): *Et un profond sommeil tomba sur Abrâm*, etc. C'est conformément à cette métaphore qu'il faut entendre ces mots: *Et je passerai* (ועברתי) *par le pays d'Égypte* (Exode, XII, 12), et tout autre passage analogue. On l'emploie aussi quelquefois (en parlant) de quelqu'un qui, en faisant une action quelconque, l'exagère et dépasse la limite (convenable); p. ex.: *Et comme un homme qu'a surmonté* (עברו) *le vin* [2] (Jé-

(1) Les mots מענאה אלאול signifient *l'idée primitive* exprimée par le verbe; par les mots מֿהאלה אלאֿל, l'auteur désigne le *sens principal*, dans lequel le verbe est ordinairement employé. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ces derniers mots sont rendus par ועקר הנחתו; il vaut mieux lire ודמיונו הראשון, comme l'ont plusieurs mss.

(2) L'auteur, en choisissant cet exemple, a négligé le sens grammatical du passage, car le sujet du verbe עברו est יין (le vin); mais il considérait les paroles citées comme équivalentes à celles-ci: *et comme un homme qui a bu du vin outre mesure.*

rémie, XXIII, 9). Parfois aussi on l'emploie (en parlant) de quelqu'un qui passe (1) devant un but (qu'il avait en vue), et se dirige vers un autre but et un autre terme; p. ex.: *Et il tira la flèche pour la faire passer au delà* (להעבירו) (I Sam., XX, 36). C'est conformément à ce sens figuré qu'il faut, selon moi, entendre ces paroles: *Et l'Éternel passa* (ויעבר) *devant sa face* (Exode, XXXIV, 6), le pronom dans פניו, *sa face*, se rapportant à Dieu. C'est là aussi ce qu'ont admis les docteurs, savoir, que פניו (sa face) se rapporte à Dieu (2). Quoiqu'ils disent cela dans un ensemble de *haggadôth* (ou explications allégoriques) qui ne seraient pas ici à leur place, il y a là cependant quelque chose qui corrobore notre opinion. Ainsi, le pronom dans פניו se rapportant à Dieu, l'explication (du passage en question) est, à ce qu'il me semble, celle-ci: que Moïse avait demandé une certaine perception, savoir, celle qui a été désignée par (l'expression) *voir la face*, dans ces mots: *Mais ma face ne saurait être vue* (Exode, XXXIV, 23), et qu'il lui fut promis une perception au dessous de celle qu'il avait demandée, savoir, celle qui a été désignée par l'expression *voir par derrière*, dans ces mots: *Et tu me verras par derrière* (*Ibid.*). Nous avons déjà appelé l'attention

(1) Tous les mss. portent תכֿטי, ce qu'il faut prononcer تَخَطَّى, comme V^e forme de la racine خطو signifiant: *faire des pas*, *avancer*, *passer devant*. Ibn-Tibbon a traduit שיחטיא, prenant תכֿטי dans le sens de תכֿטא (تَخَطَّأ), *manquer le but*. Quoique rien ne soit plus commun dans les mss. que de confondre les verbes *hamzés* avec les verbes à lettres quiescentes, chose qui se fait aussi dans l'arabe vulgaire, il nous a semblé plus conforme à l'ensemble de tout ce qui suit de prendre תכֿטי dans le sens de: *passer devant*, *passer par dessus*.

(2) L'auteur paraît faire allusion à un passage du traité talmudique *Rôsch ha-schanâ* (fol. 17 *b*), où Rabbi Io'hanan explique le passage biblique en question dans ce sens que Dieu *enveloppa sa face*: ויעבר ה' על פניו ויקרא א"ר יוחנן .... מלמד שנתעטף כשליח צבור וכו'. Bien que cette explication soit loin de celle que va donner Maïmonide, elle lui sert à montrer que les anciens docteurs considéraient le suffixe dans פניו comme se rapportant à Dieu.

sur ce sujet dans le *Mischné Torâ* (1). On veut donc dire ici (2) que Dieu lui voila cette perception désignée par le mot פנים, *face*, et le fit passer vers une autre chose, je veux dire vers la connaissance des actions attribuées à Dieu, et qu'on prend pour de nombreux attributs, comme nous l'expliquerons (3). Si je dis : *Il lui voila*, je veux dire par là que cette perception est voilée et inaccessible par sa nature même, et que tout homme parfait, lequel — son intelligence ayant atteint ce qu'il est dans sa nature de percevoir — désire ensuite une autre perception plus profonde (4), voit sa perception s'émousser, ou même se perdre (5) [comme il sera expliqué dans l'un des chapitres de ce traité (6)], à moins qu'il ne soit assisté d'un secours divin, ainsi que (Dieu)

(1) Livre I, traité *Yesodé ha-Torâ*, ch. I, § 10.

(2) C'est-à-dire dans le passage : *Et l'Éternel passa devant sa face.*

(3) Voyez ci-après, ch. LIV.

(4) Littéralement : *derrière cela*, c'est-à-dire au delà de ce qu'il a perçu.

(5) Le mot que nous avons orthographié יכ̇תל est écrit dans plusieurs mss. יכ̇תל (avec un כ̇ ponctué), ce qu'il faut prononcer يختلّ en le considérant comme la VIIIe forme de خلّ, dans le sens de : *être diminué, percé, défectueux*. Dans quelques mss. on lit יכתל (sans point sur le כ), et cette leçon est peut-être la vraie, bien que dans les mss. on ne puisse pas attacher d'importance à l'absence des points diacritiques, de manière que la prononciation reste toujours douteuse. יכתל (prononcé يكتلّ) serait la VIIIe forme de كلّ ayant le sens de : *se fatiguer, s'émousser*. Les deux leçons sont admissibles dans notre passage. — Quant au verbe יהלך, les deux traducteurs hébreux l'ont rendu par ימות, *il mourra*, en considérant comme sujet de ce verbe les mots כל אנסאן כאמל ; mais il est bien plus rationnel de rapporter le verbe יהלך au mot אדראכה, *sa perception*, d'autant plus que l'auteur ne semble nullement vouloir dire que l'homme, en cherchant à percevoir ce qui lui est inaccessible, s'expose à la mort.

(6) Voir ci-après, ch. XXXII.

a dit : *Et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé* (Exode, XXXIII, 22).

Quant à la paraphrase (chaldaïque), elle a fait ici ce qu'elle fait habituellement dans ces sortes de choses ; car, toutes les fois qu'elle rencontre comme attribué à Dieu quelque chose qui est entaché de corporéité ou de ce qui tient à la corporéité, elle suppose l'omission de *l'annexe* (1), et attribue la relation à quelque chose de sous-entendu qui est *l'annexe* (du nom) de Dieu (2). Ainsi, p. ex., (le paraphraste) rend les mots : *Et voici l'Éternel se tenant au dessus* (Genèse, XXVIII, 13) par ceux-ci : « Et voici *la gloire de l'Éternel* se tenant prête au dessus » ; les mots : *Que l'Éternel regarde entre moi et toi* (*Ibid.*, XXXI, 49), il les rend par ceux-ci : « Que *le Verbe de l'Éternel* regarde ». C'est ainsi qu'il procède continuellement dans son explication ; et il en a fait de même dans ces mots : *Et l'Éternel passa devant sa face* (en traduisant) : « Et l'Éternel *fit passer sa majesté* devant sa face, et cria », de sorte que la chose qui *passa* était sans doute, selon lui, quelque chose de *créé*. Le pronom dans פניו, *sa face*, il le rapporte à Moïse, notre maître, de sorte que les mots על פניו (devant sa face) signifient *en sa présence* (ou *devant lui*), comme dans ce passage : *Et le présent passa devant sa face* (Genèse, XXXII, 22), ce qui est également une interprétation bonne et plausible. Ce qui confirme l'explication d'Onkelos, le prosélyte, ce sont ces paroles de l'Écriture : *Et quand ma gloire passera*, etc. (Exode, XXXIII, 22), où l'on dit clairement que ce qui *passera* est une chose *attribuée* à Dieu, et non pas *son essence* [que son nom soit

(1) Par מצׇאף, *annexe*, on entend un mot qui est à l'*état construit*, c'est-à-dire qui est suivi d'un génitif.

(2) C'est-à-dire à quelque chose qui est déterminé par le nom de Dieu mis au génitif. En somme, l'auteur veut dire que la paraphrase chaldaïque admet certaines ellipses, afin d'éviter les anthropomorphismes.

glorifié!], et c'est de cette *gloire* qu'il aurait dit : *Jusqu'à ce que je sois passé* (*Ibid.*); *Et l'Éternel passa devant sa face.*

Mais s'il fallait absolument supposer un *annexe* sous-entendu, — comme le fait toujours Onkelos, en admettant comme sous-entendu tantôt *la gloire,* tantôt *la schekhinâ* ou *majesté,* tantôt *le Verbe* (divin), selon (ce qui convient à) chaque passage, — nous aussi nous admettrions ici, comme l'annexe sous-entendu, le mot קול, *voix*, et il y aurait virtuellement (dans ledit passage) : « Et *la voix* de l'Éternel passa devant lui et cria ». Nous avons déjà expliqué (plus haut) que la langue (hébraïque) emploie le verbe עבר, *passer,* en parlant de la voix; p. ex.: Ils publièrent (littéral. *ils firent passer une voix*) *dans le camp.* Ce serait donc (dans notre passage) la *voix* qui aurait *crié;* et tu ne dois pas trouver invraisemblable que le *cri* soit attribué à la *voix,* car on se sert précisément des mêmes expressions en parlant de la parole de Dieu adressée à Moïse; p. ex.: *Et il entendit la voix qui lui parlait* (Nombres, VII, 89); de même donc que le verbe דבר, *parler,* a été attribué à la *voix,* de même le verbe קרא, *crier, appeler,* a été ici attribué à la *voix.* Quelque chose de semblable se trouve expressément (dans l'Écriture), je veux dire qu'on attribue (expressément) à la voix les verbes אמר, *dire,* et קרא, *crier;* p. ex. : Une voix dit : *Crie, et on a répondu que crierai-je* (Isaïe, XL, 6)? — Il faudrait donc, selon cette ellipse, expliquer ainsi (le passage en question) : « Et *une voix* de la part de Dieu passa devant lui et cria : Éternel! Éternel! etc. »; la répétition du mot *Éternel* est pour (fortifier) le vocatif, — Dieu étant celui à qui s'adresse l'appel, — comme (on trouve ailleurs) Moïse! Moïse! — Abraham! Abraham! — C'est là également une interprétation très bonne.

Tu ne trouveras pas étrange qu'un sujet aussi profond et aussi difficile à saisir soit susceptible de tant d'interprétations différentes, car cela n'a aucun inconvénient pour ce qui nous occupe ici. Tu es donc libre de choisir telle opinion que tu voudras : (tu admettras), ou bien que toute cette scène imposante était indubitablement une vision prophétique, et que tous les efforts (de

Moïse)[1] tendaient à des perceptions intellectuelles (de sorte que) ce qu'il chercha, ce qui lui fut refusé et ce qu'il perçut, était tout également intellectuel, sans l'intervention d'aucun sens, comme nous l'avons interprété dans le principe; ou bien qu'il y avait là en même temps une perception au moyen du sens de la vue, mais qui avait pour objet une chose créée, par la vue de laquelle s'obtenait le perfectionnement de la perception intellectuelle, comme l'a interprété Onkelos — [si toutefois cette perception au moyen de la vue n'a pas été elle-même une vision prophétique[2], comme ce qui se lit d'Abraham : *Et voici un four fumant et une flamme de feu qui passa*, etc.]; ou bien enfin qu'il y avait aussi avec cela une perception au moyen de l'ouïe, et que ce qui passa devant lui était *la voix*, qui indubitablement était aussi quelque chose de *créé*. Choisis donc telle opinion que tu voudras; car tout ce que j'ai pour but, c'est que tu ne croies pas que le verbe ויעבר, *il passa*, ait ici le même sens que עֲבֹר (dans le passage) : *Passe devant le peuple* (Exode, XVII, 5). Car Dieu [qu'il soit glorifié!] n'est pas un corps, et on ne saurait lui attribuer le mouvement; on ne peut donc pas dire qu'il *passa* (עבר), selon l'acception primitive (de ce mot) dans la langue.

(1) Tous les mss., à l'exception de l'un des deux mss. de Leyde, portent ואלרום (nom d'action du verbe رام, *désirer, rechercher*), ce qu'Ibn-Tibbon a très bien rendu par וההשתדלות (non וההשתכלות, comme l'ont quelques éditions). C'est à tort que R. Schem-Tob-ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, appendice, p. 149) blâme la version d'Ibn-Tibbon en admettant la leçon de ואלחם, au lieu de ואלרום; le mot ואלחם, que nous n'avons rencontré que dans l'un des mss. de Leyde, ne présente ici aucun sens plausible. La version d'Al-'Harizi, qui exprime la leçon de ואלחם, et qui porte וההרגש כלו, est ici vide de sens.

(2) L'auteur veut dire que, même en admettant l'intervention du sens de la vue, il ne faut pas nécessairement que Moïse ait vu réellement, dans quelque *phénomène créé*, le reflet de la majesté divine; car tout a pu n'être qu'une vision, et n'existait que dans l'imagination exaltée de Moïse.

CHAPITRE XXII.

Le verbe *bâ* (בא), dans la langue hébraïque, signifie *venir*, se disant de l'animal qui s'avance vers un endroit quelconque ou vers un autre individu; p. ex.: *Ton frère est venu* (בא) *avec ruse* (Genèse, XXVII, 35). Il s'applique aussi à l'*entrée* de l'animal dans un lieu; p. ex.: *Et Joseph entra* (ויבא) *dans la maison* (*Ibid.*, XLIII, 26); *Lorsque vous entrerez* (תבואו) *dans le pays* (Exode, XII, 25). Mais ce verbe a été aussi employé métaphoriquement pour (désigner) *l'arrivée* d'une chose qui n'est point un corps; p. ex.: *Afin que, lorsqu'arrivera* (יבוא) *ce que tu as dit, nous puissions t'honorer* (Juges, XIII, 17); *Des choses qui t'arriveront* (יבאו) (Isaïe, XLVII, 13); et on est allé jusqu'à l'employer en parlant de certaines *privations* (1); p. ex.: *Il est arrivé* (ויבא) *du mal* (Job, XXX, 26); *L'obscurité est arrivée* (*Ibid.*). Et, selon cette métaphore par laquelle il (le verbe en question) a été appliqué à quelque chose qui n'est point un corps, on l'a aussi employé en parlant du Créateur [qu'il soit glorifié!], soit pour (désigner) l'arrivée de sa parole ou l'arrivée (l'apparition) de sa majesté. Conformément à cette métaphore, il a été dit: *Voici, je viens* (בא) *vers toi dans un épais nuage* (Exode, XIX, 9); *Car l'Éternel, le Dieu d'Israël entre* (בא) *par là* (Ézéch., XLIV, 2); et dans tous les passages semblables on désigne *l'arrivée de sa majesté*. (Dans le passage): *Et l'Éternel, mon Dieu, arrivera* (ובא); *tous les saints seront avec toi* (Zacharie, XIV, 5), (on désigne) l'ar-

(1) Le mot عَدَم (pl. أعدام), ainsi qu'on l'a vu plus haut, ch. XVII, correspond au terme aristotélique στέρησις, *privation*, qui désigne le *non être*, ou la négation de ce qui est positivement. Ainsi, dans le passage biblique cité par l'auteur, le *mal* et l'*obscurité* ne sont autre chose que la *privation* ou la *négation* du bien et de la lumière.

rivée de sa parole ou [1] la confirmation des promesses qu'il a faites par ses prophètes, et c'est là ce qu'il exprime par (les mots): *Tous les saints seront avec toi*. C'est comme s'il disait : « Alors arrivera (s'accomplira) la promesse de l'Éternel, mon Dieu, faite par tous les saints qui sont avec toi », en adressant la parole [2] à Israël.

CHAPITRE XXIII.

Le verbe *yaçâ* (יצא) est opposé au verbe *bâ* (בא). On a employé ce verbe (en parlant) d'un corps *sortant* d'un lieu où il était établi (pour aller) vers un autre lieu, que ce corps soit un être animé ou inanimé; p. ex. : *Ils étaient sortis* (יצאו) *de la ville* (Genèse, XLIV, 4); *Lorsqu'il sortira* (תצא) *un feu* (Exode, XXII, 6). Mais on l'a employé métaphoriquement (en parlant) de l'*apparition* d'une chose qui n'est point un corps; p. ex.: *Dès que la parole fut sortie* (יצא) *de la bouche du roi* (Esther, VII, 8); *Car l'affaire de la reine sortira* (יצא) (*Ibid.*, I, 17), c'est-à-dire la chose se divulguera [3]; *Car de Sion sortira* (תצא) *la Loi* (Isaïe, II, 3).

(1) Au lieu de או plusieurs mss. portent אי, *c'est-à-dire, savoir*, et c'est la leçon suivie par les deux traducteurs hébreux qui ont כלומר; les mots תֿכאת מואעידה seraient alors l'explication de חלול אמרה.

(2) Par le mot כֿטאבֿא, accusatif adverbial (pour lequel les mss. ont כֿטאב), l'auteur veut dire que le suffixe ך dans עמך, se rapporte au peuple d'Israël, et que c'est à lui que le prophète Zacharie adresse la parole. Ibn-Tibbon a traduit מדברים (*qui parlaient* à Israël), ce qui est inexact; peut-être a-t-il lu אלמכֿאטבין, leçon qu'on trouve comme variante marginale dans l'un des mss. de Leyde.

(3) Les mots נפוד אלאמר (*la transmission* ou *la divulgation de la chose*) ont été rendus, dans la version d'Ibn-Tibbon, par עבור המצוה, *la transmission de l'ordre*, et dans celle d'Al-'Harizi par קיום מצות המלך, *l'exécution de l'ordre du roi*. D'après cela, Maïmonide aurait compris les mots דבר המלכה dans le sens de : *l'ordre concernant la reine*. Nous croyons que les deux traducteurs se sont trompés en donnant ici au mot arabe

De même (dans ce passage) : *Le soleil sortit* (יצא) *sur la terre* (Genèse, XIX, 23), où l'on veut parler de *l'apparition* de la lumière.

C'est dans ce sens métaphorique que le verbe *yaçâ* (יצא) doit être pris toutes les fois qu'il est attribué à Dieu ; p. ex. : *Voici l'Éternel va sortir* (יצא) *de son lieu* (Isaïe, XXVI, 21), (c'est-à-dire) sa parole, qui maintenant nous est cachée, va *se manifester*. On veut parler ici de la naissance de choses qui n'ont pas encore existé ; car tout ce qui arrive de sa part est attribué à sa parole ; p. ex. : *Les cieux furent faits par la parole de l'Éternel, et toute leur armée par le souffle de sa bouche* (Ps. XXXIII, 6), (ce qui est dit) par comparaison avec les actes qui émanent des rois, lesquels, pour transmettre leur volonté, emploient comme instrument la parole (1). Mais lui, le Très-Haut, n'a pas besoin d'instrument pour agir ; son action, au contraire, (a lieu) par sa seule volonté, et il ne peut aucunement être question de parole (2), comme on l'expliquera (3). — Or, comme on a employé métaphoriquement le verbe יצא, *sortir*, pour (désigner) la manifestation d'un acte quelconque (émanant) de lui [ainsi que nous venons de l'expliquer], et qu'on s'est exprimé : *Voici l'Éternel va sortir de son lieu*, on a également employé le verbe שוב, *retourner*, pour (dé-

אמר le sens de *commandement, ordre ;* ce mot signifie simplement *chose, affaire*. Le sens que nous avons donné au verset cité est plus simple et plus naturel, et c'est sans doute dans ce sens que Maïmonide l'a compris ; c'est dans le même sens que le passage en question a été interprété par Raschi, Ibn-Ezra et d'autres commentateurs.

(1) Littéralement : *dont l'instrument, pour transmettre leur volonté, (est) la parole*. Nous avons écrit אלתי אֿלתהם, ainsi qu'on le trouve dans tous les mss. ; mais, au lieu de אלתי, il serait plus correct de dire אלדין.

(2) Les deux versions hébraïques portent ואין לו דבור ; dans l'original arabe לה est peut-être sous-entendu, mais il ne se trouve dans aucun ms. Le mot לו manque aussi dans plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon.

(3) Voir ci-après, ch. LXV.

signer) la discontinuation, selon la volonté (divine), de l'acte en question, et on a dit : *Je m'en irai, je retournerai* (אשובה) *vers mon lieu* (Osée, V, 15), ce qui signifie que la majesté divine, qui était au milieu de nous, se retirera de nous, et, par suite de cela (1), la (divine) providence nous manquera, comme l'a dit (Dieu) en nous menaçant : *Et je cacherai ma face d'eux, et ils deviendront une proie* (Deutér., XXXI, 17); car lorsque la Providence manque (à l'homme), il est livré à lui-même, et reste un point de mire pour tout ce qui peut survenir par accident, de sorte que son bonheur et son malheur dépendent du hasard. Combien cette menace est terrible ! C'est celle qu'on a exprimée par ces mots : *Je m'en irai, je retournerai vers mon lieu.*

CHAPITRE XXIV.

Le verbe *halakh* (הלך, *aller, marcher*) est également du nombre de ceux qui s'appliquent à certains mouvements particuliers de l'animal; p. ex. : *Et Jacob alla* (הלך) *son chemin* (Genèse, XXXII, 1); il y en a des exemples nombreux. Ce mot a été employé métaphoriquement pour (désigner) la dilatation des corps qui sont plus subtils que les corps des animaux; p. ex. : *Et les eaux allèrent* (הלוך) *en diminuant* (Genèse, VIII, 5); *Et le feu se répandait* (ותהלך) *sur la terre* (Exode, IX, 23). Ensuite on l'a employé (en général) pour dire qu'une chose se répand et se manifeste, lors même que cette chose n'est point un corps; p. ex. : *Sa voix se répand* (ילך) *comme (se glisse) le serpent* (Jérémie, XLVI, 22). De même dans ces mots : *La voix de l'Éternel, Dieu,*

(1) Tous les mss. portent אלתי תבעהא, et c'est ainsi sans doute que l'auteur a écrit en pensant au mot féminin שכינה, quoiqu'il eût été plus logique de dire אלדי תבעה; car ces mots se rapportent à ארתפאע qui est du masculin.

se répandant (מתהלך) *dans le jardin* (Genèse, III, 8), c'est à la voix que s'applique le mot מתהלך (se répandant) [1].

C'est dans ce sens métaphorique que le verbe *halakh* (הלך) doit être pris toutes les fois qu'il se rapporte à Dieu, — je veux dire (en ayant égard à ce) qu'il se dit métaphoriquement de ce qui n'est pas un corps, — soit (qu'il s'applique) à la diffusion de la parole (divine) [2] ou à la *retraite* de la Providence, analogue à ce qui, dans l'animal, est (appelé) : *se détourner de quelque chose*, ce que l'animal fait par l'action de marcher [3]. De même donc que la retraite de la Providence a été désignée par (l'expression) *cacher la face*, dans ces mots : *Et moi je cacherai ma face* (Deutér., XXXI, 18), de même elle a été désignée par הלך (marcher, s'en aller), pris dans le sens de *se détourner de quelque chose*; p. ex. : *Je m'en irai, je retournerai vers mon lieu* (Osée, V, 15). Quant à ce passage : **Et la colère de l'Éternel s'enflamma contre eux, et il** (ou **elle**) **s'en alla** (וילך) (Nombr., XII, 9), il renferme à la fois les deux sens [4], je veux dire le sens de la *retraite de la Providence*, désignée par l'expression de *se détourner* (*s'en aller*), et celui de la *diffusion* de la parole (divine) qui se répand et se manifeste, je veux dire que c'est

(1) Littéralement : *C'est de la voix qu'il est dit qu'elle était* מתהלך (*se répandant*). L'auteur veut dire qu'il ne faut pas croire que le mot מתהלך se rapporte à Dieu *se promenant* dans le jardin.

(2) Ibn-Tibbon traduit : אם להתפשט הענין; Al-'Harizi : אם לדבר המתפשט. Les deux traducteurs ont pris אלאמר dans le sens de *chose* : mais il est bien plus probable que l'auteur emploie ici ce mot dans le sens de *parole*, *ordre*, *commandement*.

(3) Littéralement : *Ce qui* (*se fait de la part*) *de l'animal par la marche*. Dans les mots אלדׄי דׄלך מן אלחיואן באלהליכה, il faut sous-entendre un verbe ; l'un des deux mss. de Leyde ajoute en marge le mot יכון après אלדׄי, et les deux versions hébraïques ont יהיה. Dans deux mss. d'Oxford, on lit אלדׄי כֻני דׄלך (ce qui a été *nommé*, *désigné*) ; mais cette leçon est peu plausible.

(4) Le verbe וילך, qui se rapporte à *l'Éternel*, peut aussi, selon l'auteur, se rapporter à *la colère* (אף).

la colère qui *s'en alla* et s'étendit vers eux deux [1], c'est pourquoi elle (Miriam) devint *lépreuse*, (*blanche*) *comme la neige* (*Ibid.*, v. 10).

De même on emploie métaphoriquement le verbe *halakh* (הלך) pour dire *marcher dans la bonne voie* (ou *avoir une bonne conduite*), sans qu'il s'agisse nullement du mouvement d'un corps; p. ex.: *Et quand tu marcheras* (והלכת) *dans ses voies* (Deutér., XXVIII, 9); *Vous marcherez* (תלכו) *après l'Éternel, votre Dieu* (*Ibid.*, XIII, 4); *Venez, et marchons* (ונלכה) *dans la lumière de l'Éternel* (Isaïe, II, 5).

CHAPITRE XXV.

Schakhan (שכן). — On sait que le sens de ce verbe est *demeurer*; p. ex.: *Et il demeurait* (שוכן) *dans le bois de Mamré* (Genèse, XIV, 13); *Et il arriva lorsqu'Israël demeurait* (בשכן)... (*Ibid.*, XXXV, 22); et c'est là le sens généralement connu. *Demeurer* signifie: séjourner en permanence dans un seul et même endroit [2]; car, lorsque l'animal prolonge son séjour dans un lieu, soit *commun*, soit particulier [3], on dit de lui qu'*il demeure* dans cet endroit, quoique, sans doute, il y soit en mouvement. Ce verbe s'applique métaphoriquement à ce qui est inanimé ou, pour mieux dire, à toute chose qui reste fixe et qui s'est attachée à une autre chose; on emploie donc également dans ce cas le verbe שכן (demeurer), quand même l'objet auquel s'est attachée la chose en question ne serait pas *un lieu*, ni la chose un être

(1) Il faut se rappeler que, dans le passage cité, il est question d'Ahron et de Miriam.

(2) Les mots פי ד'לך אלמכאן, qui ne sont point rendus dans les deux versions hébraïques, se trouvent dans tous les mss. ar. que nous avons consultés.

(3) Voy. ci-dessus, au commencement du ch. VIII, page 52, note 1.

animé; p. ex.: *Qu'un nuage demeure* (תשכן) *sur lui* (Job, III, 5); car le nuage sans doute n'est pas un être animé, ni le jour n'est point un corps, mais une portion du temps.

C'est dans ce sens métaphorique que (le verbe en question) a été appliqué à Dieu, je veux dire à la permanence de sa *Schekhinâ* (majesté) (1), ou de sa Providence dans un lieu quelconque (2), ou à la Providence se montrant permanente (3) dans une chose quelconque. Il a été dit, p. ex.: *Et la gloire de l'Éternel demeura* (וישכן) (Exode, XXIV, 17); *Et je demeurerai* (ושכנתי) *au milieu des fils d'Israël* (*Ibid.*, XXIX, 45); *Et la bienveillance de celui qui demeurait* (שכני) *dans le buisson* (Deutér., XXXIII, 16) (4).

(1) Le mot hébreu שכינה lui-même, qui signifie *résidence*, et qui désigne la présence de la majesté divine, est dérivé du verbe שכן dans le sens métaphorique dont il est ici question.

(2) Littéralement: Dans quelque lieu que ce soit où elle reste permanente. Le verbe דאמת se rapporte à la fois à סכינתה et à ענאיתה, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon a ajouté ici le mot השכינה, dont aucun des mss. du texte arabe n'offre de trace. La traduction d'Al-'Harizi est ici plus fidèle.

(3) Les paroles du texte signifient littéralement: *Ou à toute chose dans laquelle la Providence est permanente;* mais l'auteur, en intervertissant les mots, s'est exprimé ici d'une manière qui pourrait paraître peu exacte; car le verbe שכן ne s'applique pas à la chose, mais à la Providence. L'ensemble du passage signifie que le verbe en question s'applique à la majesté et à la Providence divine se manifestant dans un lieu quelconque, ou même à la Providence se manifestant sur un individu quelconque. Ibn-Tibbon, qui, comme nous l'avons dit dans la note précédente, a ajouté le mot השכינה, ne s'est pas bien rendu compte du sens de l'ensemble, et, en admettant même que ce mot doive être ajouté au texte arabe, il faudrait lire immédiatement après או בכל אמר, au lieu de או לכל אמר.

(4) Le premier de ces trois exemples se rapporte à la manifestation de la *Schekhinâ;* le deuxième à la Providence divine se manifestant sur tout le peuple d'Israël; le troisième paraît devoir se rapporter à la Providence se manifestant sur un objet individuel, c'est-à-dire sur le buisson qui, tout enflammé, n'était pas consumé, ou à la bienveillance divine que Moïse, dans ce verset, appelle sur la tribu de Joseph. Les commentateurs

Et, toutes les fois qu'on trouve ce verbe attribué à Dieu, il désigne la permanence, dans quelque lieu, de sa *Schekhinâ*, je veux dire de sa *lumière* (qui est une chose) *créée*, ou la permanence de la Providence (se manifestant) dans une chose quelconque, selon ce qui convient à chaque passage.

CHAPITRE XXVI.

Tu connais déjà leur sentence (1) relative à toutes les espèces d'interprétation se rattachant à ce sujet (2), savoir : que *l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes*. Cela signifie que tout ce que les hommes en général (3) peuvent comprendre et se figurer au premier abord a été appliqué à Dieu, qui, à cause de cela, a été qualifié par des épithètes indiquant la corporéité, afin d'indiquer que Dieu existe ; car le commun des hommes ne peut concevoir l'existence, si ce n'est dans le corps particulièrement, et tout ce qui n'est pas un corps ni ne se trouve dans un corps n'a pas pour eux d'existence. De même, tout ce qui est perfection pour nous a été attribué à Dieu pour indiquer qu'il possède toutes les espèces de perfection sans qu'il s'y mêle aucune imperfection ; et tout ce qui est conçu par le vulgaire comme étant une imper-

voient généralement dans le troisième exemple, comme dans le premier, une allusion à la manifestation de la *Schekhinâ*. Voir aussi Abravanel, dans son commentaire sur le Deutéronome, au verset en question.

(1) C'est-à-dire la sentence des anciens rabbins. Voy. Talmud de Babylone, traité *Iebamôth*, fol. 71 *a*; *Babâ Meci'â*, fol. 31 *b*, et *passim*.— L'auteur interrompt ici de nouveau ses explications des homonymes pour parler du sens qu'on doit attacher au *mouvement* attribué à Dieu. Ce chap. et le suiv., qui dans plusieurs mss. n'en forment qu'un seul, se rattachent au chapitre précédent ; car c'est sans doute au sujet du verbe הלך (aller) que l'auteur est amené à parler du mouvement.

(2) C'est-à-dire au sujet qui nous occupe ici ; l'auteur veut parler des anthropomorphismes dont se sert l'Écriture sainte en parlant de Dieu.

(3) Tous les mss. portent אגמע, qui est ici pour le pluriel אגמעי.

fection ou un manque, on ne le lui attribue pas. C'est pourquoi on ne lui attribue ni manger, ni boire, ni sommeil, ni maladie, ni injustice, ni aucune autre chose semblable. Mais tout ce que le vulgaire croit être une perfection, on le lui a attribué, bien que cela ne soit une perfection que par rapport à nous; car pour lui (1) toutes ces choses que nous croyons être des perfections sont une extrême imperfection. Le vulgaire cependant croirait attribuer à Dieu une imperfection en s'imaginant que telle perfection humaine pût lui manquer (2).

Tu sais que le mouvement fait partie de la perfection de l'animal et lui est nécessaire pour être parfait; car, de même qu'il a besoin de manger et de boire pour remplacer ce qui s'est dissous (3), de même il a besoin du mouvement pour se diriger vers ce qui lui est convenable et fuir ce qui lui est contraire. Il n'y a pas de différence entre attribuer à Dieu le manger et le boire et lui attribuer le mouvement; cependant, *selon le langage des hommes*, je veux dire selon l'imagination populaire, ce serait attribuer à Dieu une imperfection que de dire qu'il mange et qu'il boit, tandis que le mouvement ne dénoterait pas une imperfection en lui (4), bien que ce ne soit que le besoin qui force au mouvement. Il a été démontré que tout ce qui se meut est indubitablement d'une certaine grandeur et divisible (5); or, il sera démontré que Dieu n'a point une grandeur, et par conséquent

(1) Le mot אליה dépend de באלאצ̈אפה̈, qui est sous-entendu; Ibn-Tibbon a répété le mot בערך.

(2) Littéralement: *Mais s'ils s'imaginaient que telle perfection humaine manque à Dieu, ce serait, pour eux, une imperfection à son égard.*

(3) C'est-à-dire ce qui s'en va par la transpiration. Cf. le *Canon* d'Avicenne, texte arabe, t. I, p. 75, lig. 27: انها اقامها الاستبدال ما يتحلل منها وهو الغذا.

(4) Littéralement: *Le manger et le boire seraient, selon eux, une imperfection à l'égard de Dieu, et le mouvement ne serait pas une imperfection à son égard.*

(5) Cf. Arist., *Phys.*, l. VIII, ch. V: Ἀναγκαῖον δὴ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά. Comparez aussi ce qu'Aristote dit du mou-

il n'a pas de mouvement. On ne saurait pas non plus lui attribuer le repos; car on ne peut attribuer le repos qu'à celui [1] dont la condition est de se mouvoir. Ainsi donc, tous les mots indiquant les différentes espèces des mouvements des animaux ont été employés, de ladite manière [2], comme attributs de Dieu, de même qu'on lui attribue *la vie;* car le mouvement est un accident inhérent à l'être animé, et il n'y a pas de doute qu'en écartant la corporéité, on n'écarte toutes ces idées de *descendre*, de *monter*, de *marcher*, d'*être debout*, de *s'arrêter*, d'*aller autour*, d'*être assis*, de *demeurer*, de *sortir*, d'*entrer*, de *passer*, et autres semblables. Il serait superflu de s'étendre longuement sur ce sujet, si ce n'était à cause de ce qui est devenu familier aux esprits du vulgaire [3]; c'est pourquoi il faut en donner l'explication à ceux qui se sont donné pour tâche (d'acquérir) la perfection humaine et de se défaire de ces erreurs, préconçues depuis les années de l'enfance [4], (et en parler) avec quelque détail, comme nous l'avons fait.

vement au sujet de l'âme, traité *de l'Ame*, l. I, ch. III. Voir les détails dans l'introduction de la IIe partie du *Guide*, à la 7e Proposition. — La version d'Ibn-Tibbon substitue ici et dans plusieurs autres passages le mot גשם, *corps*, au mot arabe עֿטם, *grandeur*, qui ne désigne que le corps géométrique, c'est-à-dire *l'espace circonscrit par des limites*.

(1) Sur les huit mss. que nous avons consultés, il y en a six qui portent מן שאנה: l'un des mss. d'Oxford porte מא מן שאנה, et l'un des deux mss. de Leyde מא שאנה. D'après cette variante, il faudrait traduire: *qu'à ce qui a pour condition de se mouvoir*.

(2) C'est-à-dire en se conformant aux idées et au langage du vulgaire.

(3) C'est-à-dire à cause des idées et des expressions auxquelles le vulgaire s'est habitué.

(4) Les mots אליהם מנהם se trouvent placés dans tous les mss. à la fin de la phrase; אליהם se rapporte à אלסאבקה, et מנהם se rattache à ואזאלה. La construction régulière serait: ואזאלה מנהם הדה לאוהאם אלסאבקה אליהם מן סן אלטפוליה. Les mots אלסאבקה אליהם signifient littéralement: *qui leur arrivent d'avance;* il s'agit, comme l'explique très bien Ibn-Falaquera (en critiquant la version d'Ibn-Tibbon), d'*opinions préconçues* auxquelles on s'abandonne de prime abord avant d'avoir réfléchi. Voy. *Moré-ha-Moré*, p. 150.

CHAPITRE XXVII.

Onkelos, le prosélyte, qui possédait parfaitement les langues hébraïque et syriaque [1], a fait tous ses efforts pour écarter la corporification (de Dieu); de sorte que, toutes les fois que l'Écriture se sert (en parlant de Dieu) d'une épithète pouvant conduire à la corporéité, il l'interprète selon son (véritable) sens. Chaque fois qu'il trouve un de ces mots qui indiquent une des différentes espèces de mouvement, il prend le mouvement dans le sens de *manifestation*, d'*apparition d'une lumière créée*, je veux dire de *majesté divine*, ou bien (dans celui) de *Providence* [2]. Il traduit donc ירד יי (l'Éternel *descendra*, Exode, XIX, 11) par יתגלי יי (l'Éternel *se manifestera*), וירד יי (et l'Éternel *descendit*, *Ibid.*, v. 20) par ואתגלי יי (et l'Éternel *se manifesta*), et il ne dit pas ונחת יי (et l'Éternel *descendit*); de même ארדה נא ואראה (je vais donc *descendre* et voir, Genèse, XVIII, 21) par אתגלי כען ואחזי (je vais donc *me manifester* et voir [3]); et c'est ce qu'il fait continuellement dans sa paraphrase.

Cependant les mots אנכי ארד עמך מצרימה (je *descendrai* avec toi en Égypte, Genèse, XLVI, 4), il les traduit (littéralement):

(1) Sur l'emploi du mot סריאני pour désigner à la fois les deux principaux dialectes *araméens*, le chaldéen et le syriaque, voy. mon édition du Commentaire de R. Tan'houm sur le livre de 'Habakkouk (dans le tome XII de la Bible de M. Cahen), p. 99, note 14. L'auteur parle, dans ce chap., des périphrases employées par Onkelos, dans sa célèbre version chaldéenne du Pentateuque, pour éviter les anthropomorphismes relatifs au *mouvement*.

(2) Tous les mss. portent אעתני, à l'exception de l'un des deux mss. de Leyde, qui a אעתנא, ce qui est plus correct; il est évident que c'est un infinitif, et qu'il faut prononcer اعتناء.

(3) La plupart des mss. ar. et héb. ont ואחזי; quelques uns portent ואדון, comme on le trouve en effet dans nos éditions de la paraphrase d'Onkelos.

אנא איחות עִמָּך למצרים, et c'est là une chose très remarquable qui prouve le parfait talent de ce maître, l'excellence de sa manière d'interpréter, et combien il comprenait exactement les choses; car, par cette traduction (du dernier passage), il nous a également fait entrevoir (1) l'un des points principaux du *Prophétisme*. Voici comment : Au commencement de ce récit (*Ibid.*, v 2 et 3), on dit : *Et Dieu parla à Israël dans les visions de la nuit, et dit : Jacob, Jacob*, etc. *Et il dit : Je suis le Dieu*, etc. (et Dieu dit en terminant) : *Je descendrai avec toi en Égypte.* Or, comme il résulte du commencement du discours que cela se passa *dans les visions de la nuit*, Onkelos ne voyait aucun mal à rendre textuellement les paroles qui avaient été dites dans ces visions nocturnes. Et cela avec raison (2) : car c'est la relation de quelque chose qui avait été dit, et non pas la relation d'un fait arrivé, comme (dans le passage) : *Et l'Éternel descendit sur le mont Sinaï* (Exode, XIX, 20), qui est la relation d'un fait survenu dans le monde réel (3) ; c'est pourquoi il a substitué l'idée de *manifestation* et écarté ce qui pourrait indiquer l'existence d'un *mouvement*. Mais (ce qui concerne) les choses de l'imagination, je veux parler du récit de ce qui lui avait été dit (à Jacob), il l'a laissé intact (4). C'est là une chose remarquable. Tu es, en

(1) Littéralement : *il nous a ouvert.*

(2) והו אלצחיח littéralement : *et c'est le vrai*, c'est-à-dire Onkelos était dans le vrai en agissant ainsi. Ibn-Tibbon traduit והוא ספור האמת, ce qui ne donne pas de sens convenable ; le mot ספור est de trop. Al-'Harizi a mieux traduit : והוא האמת והנכון.

(3) Littéralement : *la description ou relation de ce qui est survenu dans les choses existantes.* L'auteur veut dire : comme il s'agissait ici d'un fait réel, et non pas de paroles prononcées dans une vision nocturne, Onkelos, fidèle à son système d'écarter les anthropomorphismes, a dû modifier les termes du texte.

(4) Tous les mss. portent אבקאה בחסבה avec le suffixe masculin, ce qui est irrégulier ; car le suffixe se rapporte grammaticalement aux mots אלאמור אלכׄיאליה, tandis que l'auteur l'a mis en rapport avec מא קיל.

effet, averti par là que la chose est bien différente, selon qu'on emploie les mots *dans un songe* ou *dans les visions de la nuit*, ou qu'on emploie les mots *dans une vision* et *dans une apparition*, ou bien qu'on dit tout simplement : *Et la parole de l'Éternel m'arriva en disant*, ou : *L'Éternel me dit* [1].

Il est possible aussi, selon moi, qu'Onkelos ait interprété ici le mot *Élohîm* (Dieu) dans le sens d'*anges*, et qu'à cause de cela il n'ait pas eu de répugnance à dire (dans sa traduction) : « Je *descendrai* avec toi en Égypte. » Il ne faut pas trouver mauvais qu'Onkelos ait pu voir ici dans *Élohîm* un *ange*, bien que (l'apparition) lui dise (à Jacob) : *Je suis le* DIEU, *Dieu de ton père;* car les mêmes termes sont aussi employés quelquefois par un ange. Ne vois-tu pas qu'ailleurs, après avoir dit : *Et l'ange de Dieu me dit dans un songe : Jacob! et je répondis : Me voici* (Genèse, XXXI, 11), on s'exprime à la fin du discours adressé à Jacob : *Je suis le Dieu de Beth-Él, où tu consacras un monument, où tu me fis un vœu* (*Ibid.*, v. 13)? Sans doute que Jacob offrit ses vœux à Dieu, et non pas à l'ange; mais cela se fait continuellement dans les discours des prophètes, je veux dire qu'en rapportant les paroles que l'ange leur dit de la part de Dieu, ils s'expriment comme si c'était Dieu lui-même qui leur parlât. Dans tous les passages (de cette sorte) il y a un annexe sous-entendu [2]; c'est comme si on avait dit : *Je suis* L'ENVOYÉ *du Dieu de ton père; Je suis* L'ENVOYÉ *du Dieu qui t'apparut à Beth-Él*, et ainsi de suite. Sur la prophétie et ses différents degrés, ainsi que sur les anges, il sera encore parlé plus amplement, conformément au but de ce traité.

(1) On verra, dans un autre endroit (IIe partie, ch. XLV), que l'auteur établit, dans les révélations prophétiques, différents degrés plus élevés les uns que les autres, et qui, selon lui, sont caractérisés par les expressions signalées dans notre passage. L'auteur trouve une allusion à ces distinctions dans le procédé d'Onkelos qu'il vient de signaler.

(2) Voy. ci-dessus, ch. XXI, p. 78, note 1.

CHAPITRE XXVIII.

Réghel (רגל) est un homonyme. C'est (primitivement) le nom du *pied;* p. ex.: רגל תחת רגל, *pied pour pied* (Exode, XXI, 24); mais on le rencontre aussi dans le sens de *suite;* p. ex.: *Sors, toi, et tout le peuple qui est sur tes pas* (ברגליך) (*Ibid.*, XI, 8), c'est-à-dire: qui te *suit.* On le rencontre également dans un sens de *causalité;* p. ex.: *Et l'Éternel l'a béni sur mes pas* (לרגלי) (Genèse, XXX, 30), c'est-à-dire *par ma cause* ou *en ma faveur*, car ce qui se fait en faveur d'une certaine chose a cette dernière pour *cause.* On l'emploie souvent ainsi; p. ex.: *Au pas ou à cause* (לרגל) *du bagage qui est devant moi et à cause* (לרגל) *des enfants* (Genèse, XXXIII, 14). Ainsi, par ces paroles: *Et ses pieds* (רגליו) *se tiendront en ce jour sur la montagne des Oliviers* (Zacharie, XIV, 4), on veut dire que *ses causes* subsisteront, savoir, les miracles qui se manifesteront alors en cet endroit, et dont Dieu est *la cause,* je veux dire l'auteur [1]. C'est cette interprétation qu'a eue en vue Jonathan-ben-Uziel en disant (dans sa paraphrase chaldaïque): *Il se manifestera dans sa puissance, en ce jour, sur la montagne des Oliviers;* et de même il traduit par גבורתיה, *sa puissance,* tous (les mots désignant) les membres [2] (dont on se sert) pour *saisir* ou pour *se transporter,* car ils désignent généralement les actes qui émanent de sa volonté.

Quant à ces mots: *Et sous ses pieds* (רגליו) *il y avait comme un ouvrage de l'éclat du saphir* (Exode, XXIV, 10), Onkelos, comme tu le sais, les interprète de manière à considérer le pronom dans רגליו (*ses* pieds) comme se rapportant au mot כסא, *trône* (qui serait sous-entendu) [3]; car il traduit: ותחות כורסי יקריה, *et*

(1) Cf. ci-dessus, ch. XIII, p. 63.

(2) Sur le mot גארחה, voy. ci-dessus, p. 36, note 1.

(3) Plusieurs commentateurs, qui n'ont eu sous les yeux que la ver-

sous le trône de sa gloire. Il faut comprendre cela, et tu seras étonné (de voir) combien Onkelos se tient éloigné de la corporification (de Dieu) et de tout ce qui peut y conduire de la manière même la plus éloignée; car il ne dit pas: *et sous son trône,* parce que, si on attribuait le trône à (Dieu) lui-même, dans le sens qu'on y verrait de prime abord, il s'ensuivrait que Dieu s'établit [1] sur un corps, et il en résulterait la corporification; il attribue donc le *trône à sa gloire,* je veux dire à la *Schekhînâ,* qui est une *lumière créée* [2]. Il s'exprime de même dans la traduction des mots: *Car la main (est placée) sur le trône de Dieu* (Exode, XVII, 16), où il dit: « ... de la part de Dieu, dont la majesté (repose) *sur le trône de sa gloire.* » Tu trouves de même dans le langage de la nation (juive) tout entière le כסא הכבוד, *trône de la gloire.*

Mais nous nous sommes écartés du sujet de ce chapitre pour (toucher) quelque chose qui sera expliqué dans d'autres chapi-

sion hébraïque, ont compris ce passage dans ce sens que, selon Onkelos, le mot רגליו (ses pieds) est une *dénomination* (כנוי) du trône de Dieu; car Onkelos rend les mots *et sous ses pieds* par ceux-ci: *et sous le trône de sa gloire.* D'après cette explication, le suffixe, dans רגליו, se rapporterait à Dieu; mais le mot arabe צֻמיר ne peut laisser aucune incertitude sur le sens, et l'auteur dit très positivement que, selon Onkelos, le *suffixe,* dans רגליו, se rapporte au *trône,* c'est-à-dire que les mots *sous ses pieds* signifient *sous les pieds du trône,* ce qu'Onkelos rend par *sous le trône de sa gloire.* Maïmonide paraît donc dire qu'Onkelos a considéré comme sous-entendue l'idée du *trône,* et qu'il a expliqué le texte comme s'il y avait ותחת רגלי כסא כבודו; mais qu'en introduisant dans sa traduction les mots *trône de gloire,* il a supprimé le mot רגלי, devenu superflu.

(1) Le mot מסתויא (مستويًا) est imité de ces mots du Korân (chap. VII, v. 52): استوى على العرش, *il s'établit sur le trône.* Les commentateurs du Korân donnent au verbe استوى le sens de *s'emparer, dominer,* ou celui de *se fixer.* Ibn-Falaquera, dans ses notes critiques sur la version d'Ibn-Tibbon, cite ledit passage du Korân. Voy. *Moré-ha-Moré,* p. 150.

(2) Voir ci-dessus, p. 58, note 2.

tres. Je reviens donc au sujet du chapitre. Tu connais, dis-je, la manière dont Onkelos interprète (le passage en question); mais le principal pour lui c'est d'écarter la corporification, et il ne nous explique pas ce qu'ils perçurent [1] ni ce qu'on a voulu dire par cette allégorie. De même, dans tous les passages (de cette nature), il n'aborde point cette question-là [2]; mais il se borne à écarter la corporification, car c'est là une chose démontrable, nécessaire dans la foi religieuse; il le fait donc d'une manière absolue [3], et s'exprime en conséquence. Quant à l'explication du sens de l'allégorie, c'est une chose d'opinion; car le but (de l'allégorie) peut être telle chose ou telle autre. Ce sont là aussi des sujets très obscurs, dont l'intelligence ne fait pas partie des bases de la Foi, et que le vulgaire ne saisit pas facilement; c'est pourquoi il ne s'engage pas dans cette question. Mais nous, eu égard au but de ce traité, nous ne saurions nous dispenser de donner quelque interprétation (du passage en question). Je dis donc que, par les mots *sous ses pieds*, on veut dire *par sa cause et par lui*, comme nous l'avons expliqué [4]; ce qu'ils perçurent, c'était la véritable condition de la *matière première*, laquelle est venue de Dieu, qui est la cause de son existence. Remarque bien les mots : כמעשה לבנת הספיר, *comme un ouvrage de l'éclat du saphir :* si on avait eu en vue *la couleur*, on aurait dit כלבנת הספיר, *comme la blancheur* ou *l'éclat du saphir;* mais on a ajouté מעשה, *un ouvrage*, parce que la matière, comme tu le sais, est toujours *réceptive* et *passive* par rapport à son essence, et n'a d'action

(1) Il faut se rappeler que dans le passage en question (Exode, XXIV, 9-11) il s'agit d'une vision des soixante-dix anciens, appelés *les elus d'entre les fils d'Israël*. Cf. ci-dessus, p. 48 et 49.

(2) C'est-à-dire l'explication du sens de l'allégorie.

(3) Littéralement : *Il le tranche* ou *le décide*, c'est-à-dire il déclare d'une manière absolue, par sa manière de traduire, que la corporéité doit être écartée.

(4) C'est-à-dire en prenant ici le mot רגל dans le sens de *cause*, qui lui a été attribué au commencement de ce chapitre.

qu'accidentellement, de même que la forme est toujours *active* par son essence et *passive* par accident, ainsi que cela est expliqué dans les livres de Physique; et c'est à cause de cela qu'on a dit de la première כמעשה, *comme un ouvrage* (1). Quant aux mots לבנת הספיר (qui signifient littéralement: *la blancheur du saphir*) (2), ils désignent *la transparence*, et non pas *la couleur blanche*, car la blancheur du cristal n'est pas une couleur blanche, mais une simple transparence; et la transparence n'est pas une couleur, comme cela a été démontré dans les livres de Physique (3), car, si elle était une couleur, elle ne laisserait pas percer toutes les couleurs (4), et ne les recevrait pas. C'est donc parce que le corps transparent est privé de toutes les couleurs qu'il les reçoit toutes successivement; et ceci ressemble à la *matière première*, qui, par rapport à sa véritable condition, est privée de toutes les formes, et qui, à cause de cela, les reçoit toutes successivement. Ainsi donc ce qu'ils perçurent, c'était la matière première et sa relation avec Dieu (5), (savoir) qu'elle

(1) L'auteur voit dans le mot מעשה, *ouvrage, travail*, une allusion à la matière *recevant l'action* de la forme, et qui, selon lui, est désignée par les mots לבנת הספיר, *éclat du saphir*, comme il va l'expliquer.

(2) L'auteur ne prend pas ici le mot ספיר dans le sens de *saphir* proprement dit, mais il y voit en général une matière *transparente*. Immédiatement après il substitue le mot arabe بلّور, *cristal*. Les traducteurs hébreux du moyen âge emploient souvent le mot ספירי pour rendre le mot arabe مُشِفّ, qui correspond, dans les versions arabes, au mot grec διαφανής, *transparent*.

(3) Voy. Aristote, traité *de l'Ame*, l. II, chap. 7: Ἄχρουν δ'ἐστὶ τὸ διαφανές, κ. τ. λ.

(4) Littéralement: *elle ne montrerait pas toutes les couleurs derrière elle;* le verbe אורי (اورى) est une forme vulgaire pour أرى (IVe forme de رأى).

(5) C'est-à-dire dans quelle condition elle se trouve à l'égard de Dieu. Le mot יחוס, qui se trouve ici dans la version d'Ibn-Tibbon, a

était [1] la première de ses créatures comportant la *naissance* et la *destruction* [2], et que c'était lui qui l'avait produite du néant [3]. Il sera encore parlé de ce sujet (dans un autre endroit) [4].

Sache que tu as besoin d'une pareille interprétation, même à côté de celle d'Onkelos, qui s'exprime : *et sous le trône de sa gloire;* je veux dire que la matière première est aussi, en réalité, au dessous du ciel, qui est appelé *trône,* comme il a été dit précédemment. Ce qui m'a suggéré cette interprétation remarquable et m'a fait trouver le sujet en question, c'est uniquement une assertion que j'ai trouvée dans (l'ouvrage de) R. Éliézer, fils de Hyrcan, et que tu apprendras dans l'un des chapitres de ce traité [5]. Le but, en somme, qu'a tout homme intelligent, est d'écarter de Dieu (tout ce qui peut conduire à) la corporification, et de considérer toutes ces perceptions (dont nous venons de parler) comme appartenant à l'intelligence, et non pas aux sens. Il faut comprendre cela et y réfléchir.

fait que plusieurs commentateurs se sont mépris sur le sens de ce passage en prononçant וְיַחְסוֹ comme verbe; il faut prononcer וְיַחְסוֹ comme substantif, avec suffixe (*et sa relation*), comme le fait justement observer le commentateur Joseph Caspi, ou plutôt lire ויחוסו, comme le portent plusieurs mss.

(1) La version d'Ibn-Tibbon porte להיותו; mais il faut traduire והיותו, car les mss. ar. ont généralement וכונהא, à l'exception de l'un des deux mss. de Leyde, qui porte לכונהא. Le mot וכונהא (*et esse eam*) indique, comme ce qui précède, l'objet de la perception des *Élus*.

(2) C'est la matière qui est le principe de tous les êtres qui *naissent* et *périssent*. — Nous avons déjà dit plus haut (p. 60) que les mots כון et פסאד correspondent aux mots grecs *γένεσις* et *φθορά*.

(3) Le verbe بدع ou (à la IVe forme) أبدع, *novum produxit,* implique l'idée de la création *ex nihilo*.

(4) Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XXVI.

(5) Voir au commencement du chap. indiqué dans la note précédente.

CHAPITRE XXIX.

'Açab (עצב) est un homonyme qui désigne (d'abord) la *douleur* et la *souffrance;* p. ex.: *Ce sera avec des douleurs* (בעצב) *que tu enfanteras des enfants* (Genèse, III, 16). Il désigne aussi l'action d'*irriter;* p. ex.: ולא עצבו אביו מימיו, *Son père ne l'*IRRITAIT *pas de son vivant* (1 Rois, I, 6); כי נעצב אל דוד, *Car il était* IRRITÉ *à cause de David* (1 Sam., XX, 34). Il signifie enfin *contrarier, être rebelle;* p. ex: *Ils ont eté rebelles, et ont contrarié* (ועצבו) *son esprit saint* (Isaïe, LXIII, 10); *Ils l'ont contrarié* (יעציבוהו) *dans le désert* (Ps. LXXVIII, 40); ... *s'il y a en moi une conduite rebelle* (עצב) (Ps. CXXXIX, 24); *Tout le jour ils contrarient* (יעצבו) *mes paroles* (Ps. LVI, 6).

C'est selon la deuxième ou la troisième signification qu'il a été dit (de Dieu): ויתעצב אל לבו, *Et il était* IRRITÉ OU CONTRARIÉ *dans son cœur* (Genèse, VI, 6). Selon la deuxième signification, l'interprétation (de ce passage) serait: Que Dieu était en colère contre eux à cause de leurs mauvaises actions. Quant aux mots אל לבו, *dans son cœur,* dont on se sert aussi dans l'histoire de Noé (en disant): *Et l'Éternel dit en son cœur* (Genèse, VIII, 21), écoute quel en est le sens: lorsqu'on dit, en parlant de l'homme, qu'il *disait en son cœur,* בלבו ou אל לבו, il s'agit de quelque chose que l'homme ne prononce pas et qu'il ne dit pas à un autre; et de même, toutes les fois qu'il s'agit de quelque chose que Dieu a voulu et qu'il n'a pas dit à un prophète au moment où l'acte s'accomplissait conformément à la volonté (divine), on s'exprime: *Et l'Éternel dit en son cœur,* par assimilation à la chose humaine, et selon cette règle continuelle, que *l'Écriture s'exprime selon le langage des hommes* [1]; et ceci est clair et manifeste. Puis donc que, au sujet de la rébellion de la *génération*

(1) Voyez ci-dessus, au commencement du chap. XXVI.

du déluge, il n'est point question dans l'Écriture d'un messager (divin) qui leur aurait été expédié, ni d'avertissement, ni de menace de destruction, il a été dit d'eux que Dieu était irrité contre eux *dans son cœur*. De même, lorsque Dieu voulut (1) qu'il n'y eût plus de déluge, il ne disait pas à quelque prophète : Va et annonce-leur telle chose ; c'est pourquoi on a dit : *dans son cœur* (Genèse, VIII, 21).

Pour interpréter les mots ויתעצב אל לבו selon la troisième signification, il faudrait les expliquer (dans ce sens) que *l'homme contraria la volonté de Dieu dans lui* (2) ; car la volonté est aussi appelée לב, *cœur*, comme nous l'expliquerons en parlant de l'homonymie du mot *leb* (לב) (3).

CHAPITRE XXX.

Akhal (אכל, *manger*). — Ce mot, dans la langue (hébraïque), s'applique primitivement, en parlant de l'animal, à l'action de *prendre de la nourriture*, et cela n'exige pas (de citation) d'exemples ; ensuite la langue a considéré dans l'action de manger deux choses : premièrement, que la chose mangée se perd et s'en va, je veux dire que sa forme se corrompt tout d'abord ; deuxièmement, que l'animal croît par la nourriture qu'il prend, que par là il continue à se conserver, prolonge (4) son existence et

(1) Le mot ארארתה est précédé, dans l'un des mss. de Leyde, de la préposition ענד, qui ne se trouve dans aucun des autres mss.

(2) Le mot פיה (*dans lui*, c'est-à-dire : dans Dieu) se trouve dans tous les mss. ; de même, dans les mss. de la version hébraïque d'Ibn-Tibbon, on lit : ומרה האדם רצון השם בו, et c'est à tort que le mot בו a été supprimé dans les éditions.

(3) Voir ci-après, chap. XXXIX.

(4) Au lieu de ואסתמראר (avec *résch*), quelques mss. portent ואסתמדאר (avec *daleth*) ; Cf. cette Ire partie, vers la fin des chapitres LXIII et LXIX (fol. 82 *b*, ligne 15, et fol. 91 *a*, lig. 3 et suiv. de notre texte arabe).

restaure toutes les forces du corps. Par rapport à la première considération, on a employé métaphoriquement le verbe *akhal* (אכל) pour tout ce qui se perd et se détruit, et en général pour tout dépouillement de forme; p. ex.: *Et la terre de vos ennemis vous consumera* (ואכלה) (Lévit., XXVI, 38); *Un pays qui consume* (אכלת) *ses habitants* (Nombres, XIII, 32); *Vous serez dévorés* (תאכלו) *par le glaive* (Isaïe, I, 20); *Le glaive dévorera-t-il* (תאכל) ... (II Sam., II, 26)? *Et le feu de l'Éternel s'alluma au milieu d'eux et en consuma* (ותאכל) *à l'extrémité du camp* (Nombres, XI, 1); (*Dieu*) *est un feu dévorant* (אכלה) (Deutér., IV, 24), c'est-à-dire il détruit ceux qui sont rebelles envers lui, comme le feu détruit tout ce dont il s'empare. Cet emploi (du verbe *akhal*) est fréquent. Par rapport à la deuxième considération, le verbe *akhal* a été employé métaphoriquement pour (désigner) le *savoir* et l'*instruction*, et, en général, les perceptions intellectuelles par lesquelles *la forme humaine* [1] continue à se conserver dans l'état le plus parfait, de même que, par la nourriture, le corps reste dans son meilleur état; p. ex.: *Venez, achetez et mangez* (ואכלו), *etc.* (Isaïe, LV, 1); *Écoutez-moi, et vous mangerez* (ואכלו) *ce qui est bon* (*Ibid.*, v. 2); *Manger* (אכל) *trop de miel n'est pas bon* (Prov., XXV, 27); *Mange* (אכל) *le miel, mon fils, car il est bon; le miel pur, doux à ton palais. Telle est pour ton âme la connaissance de la sagesse, etc.* (*Ibid.*, XXIV, 13, 14). Cet usage est également fréquent dans les paroles des docteurs, je veux dire de désigner le savoir par le verbe *manger;* p. ex.: « Venez *manger* de la viande grasse chez Rabà [2]. » Ils disent (ailleurs): « Toutes les fois qu'il est question, dans ce livre, de *manger* et de *boire*, on ne veut parler d'autre chose que de la

(1) Voyez ci-dessus, chap. I, p. 35, note 1.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Babâ Bathrâ*, fol. 22 *a*. Il s'agit d'un docteur qui, vantant la supériorité de l'enseignement de Rabâ sur celui d'Abaï, disait à ses élèves: « Au lieu de ronger les os chez Abaï, venez manger de la viande grasse chez Rabâ. » Au lieu de תא אכלו, comme on lit dans tous les mss. ar. et hébr. du *Guide*, les éditions du Talmud portent, plus correctement, תו אכלו.

science », ou, selon quelques exemplaires, « de la Loi » [1]. De même, on appelle fréquemment la science *eau;* p. ex.: *Ô vous tous qui avez soif, allez vers l'eau* (Isaïe, LV, 1)!

Cet emploi (du verbe אכל) étant devenu très fréquent, et ayant reçu une telle extension qu'il a pris, en quelque sorte, la place de la signification primitive, on a aussi employé les mots *faim* et *soif* pour désigner l'absence du *savoir* et de la *perception* (intellectuelle); p. ex.: *Et j'enverrai la faim dans le pays, non la faim du pain, ni la soif de l'eau, mais celle d'entendre les paroles de l'Éternel* (Amos, VIII, 11); *Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant* (Ps. XLII, 3). Il y en a de nombreux exemples. Les mots: *Et vous puiserez de l'eau avec joie aux fontaines du salut* (Isaïe, XII, 3), Jonathan-ben-Uziel (dans sa version chaldaïque) les a rendus ainsi: *Et vous recevrez avec joie une nouvelle doctrine des élus d'entre les justes.* Remarque bien que, selon son interprétation, l'*eau* désigne la *science* qu'on obtiendra en ces jours; le mot מַעַיְנֵי (les fontaines), il l'assimile à מֵעֵינֵי הָעֵדָה (Nombres, XV, 24), signifiant *les principaux* [2] qui sont les

(1) Il s'agit ici du livre de *Kohéleth* (l'Ecclésiaste); le passage cité se trouve dans le *Midrasch rabbâ* sur *Kohéleth*, chap. III, vers. 13, et il est conçu en ces termes: כל אכילה ושתיה שנאמרה במגלה הזאת בתורה ובמעשים טובים הכתוב מדבר·

(2) Les mots מעיני העדה signifient, selon Maïmonide, *par les principaux de la communauté*, le mot עינים étant employé, selon lui, comme le mot arabe اعيان, *les principaux* ou *chefs*, et c'est dans le même sens que Jonathan aurait pris le mot מַעַיְנֵי, qui est de la même racine que עין (œil, source). Ibn-Tibbon, dans les notes qu'il a jointes à quelques passages de sa version du *Guide*, et qui sont restées inédites, critique l'opinion de Maïmonide dans les termes suivants:

אמר שמואל בן הבון כי נאים ושכיב רבינו ז"ל אמר זה הדבר כי יונתן
בן עוזיאל ע"ה לא שם ממעיני רק מלשון מעין כי כשהמשיל הנביא החכמה
למים הוצרך להמשיל למודה בשאיבה והמלמדים איתה במעינים כראוי
למים כמו שלמדנו רבינו ד"צ"ל מהמשל דברי כל משל כפי פשוטו ובאשר
רצה המתרגם להעתיק המשל אל הנמשל תרגם כל מלה שם נרצה בה

savants. Il s'exprime : *des élus d'entre les justes*, car la *justice* (ou la *piété*) est le véritable *salut*. Tu vois [1] comme il interprète chaque mot de ce verset dans le sens de *savoir* et d'*instruction*. Pénètre-toi de cela.

ותרגם השאיבה בקבול ומים באולפן ומעיני ישועה בבחירי צדיקיא ומלת ישועה היתה נקבי המשבית להורות על המשל שאילו היה מים ממש היה לו לומר מן המעינים ואמנם הוסיפו מלת ישועה הורה שהמים ההם הם הדבר שהוא הישועה הגמורה והיא החכמה וכן אמר החכם מקור חיים פי צדיק אין הפרש בין מקור חיים ובין מעיני הישועה ואמרו מבחירי צדיקיא כאילו אמר מבחירי חכמתא כלומר מן החכמים המיוחדים ·

« Samuel Ibn-Tibbon dit : Notre maître a dit ceci en sommeillant ; car Jonathan ben Uziel n'a pris le mot מִמַּעַיְנֵי que dans le sens de *fontaine*, *source*. Le prophète, ayant comparé la *science* à l'*eau*, devait en comparer l'*étude* à l'action de *puiser*, et ceux qui l'*enseignent* à des *fontaines*, comme il convient à (l'image de) l'*eau*, et conformément à ce que notre maître nous a enseigné sur l'emploi, dans toute allégorie, de mots conformes au sens littéral (voy. ci-dessus, p. 19 et suiv.). Ainsi, le traducteur (Jonathan), ayant voulu remplacer l'allégorie par la chose représentée, a traduit chaque mot par le nom (de la chose) qu'on a voulu désigner ; il a donc traduit *puiser* par *recevoir*, *eau* par *doctrine*, et *fontaines du salut* par *élus d'entre les justes*. Le mot ישועה, *salut*, semblable aux *trous du filet* (voy. ci-dessus, p. 18 et 19), sert à indiquer l'allégorie ; car, s'il s'agissait réellement d'*eau*, on aurait dû dire simplement *aux fontaines* ; mais, en ajoutant *du salut*, on a indiqué que par *eau* on entend ici la chose qui est le *salut parfait*, c'est-à-dire la *science*. C'est ainsi que le sage a dit : *La bouche du juste est une source de vie* (Prov. X, 11) ; car il n'y a pas de différence entre *source de vie* et *fontaines du salut*. Les mots *des élus d'entre les justes* signifient la même chose que *des élus de la sagesse* (ou *de la science*), c'est-à-dire *des sages distingués*. » — Joseph Caspi, dans son commentaire sur le *Guide*, récemment publié (Francfort 1848), fait allusion à cette note d'Ibn-Tibbon en se prononçant pour l'opinion de Maïmonide. — Les notes d'Ibn-Tibbon, intercalées dans la version du *Moré*, se trouvent dans un ms. du fonds de la Sorbonne (nº 108), qui porte aussi des notes marginales de la main du célèbre R. Azaria de' Rossi, à qui ce ms. a appartenu.

(1) Littéralement : *Vois donc ;* sur ארי, employé comme impératif, voy. ci-dessus, p. 19, note 2.

CHAPITRE XXXI.

Sache [1] qu'il y a pour l'intelligence humaine des objets de perception qu'il est dans sa faculté et dans sa nature de percevoir; mais qu'il y a aussi, dans ce qui existe, des êtres et des choses qu'il n'est point dans sa nature de percevoir d'une manière quelconque, ni par une cause quelconque [2], et dont la perception lui est absolument inaccessible [3]. Il y a enfin, dans l'être, des choses dont elle perçoit telle circonstance, restant dans l'ignorance sur d'autres circonstances [4]. En effet, de ce qu'elle est quelque chose qui perçoit, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle doive percevoir toute chose; car les sens également ont des perceptions, sans pourtant qu'ils puissent percevoir les objets à quelque distance que ce soit. Il en est de même des

(1) L'auteur, avant d'achever ses explications des homonymes qu'il ne reprend qu'au chap. XXXVII, entre dans des considérations générales sur la faculté de l'homme de percevoir les choses intelligibles, sur les limites de cette faculté, sur les difficultés d'aborder les études métaphysiques et sur la nécessité d'accepter d'abord *a priori* certaines doctrines relatives à la nature de la Divinité, afin de ne pas se méprendre sur certaines expressions par lesquelles l'Écriture semble attribuer à Dieu des passions humaines.

(2) C'est-à-dire il y a des choses que l'intelligence humaine ne peut percevoir ni directement, ni indirectement ou par une cause auxiliaire. Selon le commentateur Schem-Tob, les mots *par une cause* sont une allusion à l'inspiration divine. Il y a, en effet, des limites que, selon l'Écriture, Moïse lui-même n'a pu franchir, comme on le verra plus loin.

(3) Littéralement: *mais plutôt les portes de leur perception sont fermées devant elle*, c'est-à-dire devant l'intelligence.

(4) L'auteur veut parler des sphères et de leurs mouvements, choses en partie démontrables, en partie hypothétiques, comme il le dira dans d'autres endroits.

autres facultés corporelles ; car, bien que l'homme, p. ex., soit capable de soulever deux quintaux, il n'est pas pour cela capable d'en soulever dix. La supériorité qu'ont les individus de l'espèce (humaine) les uns sur les autres, dans ces perceptions *sensibles* et dans les autres facultés corporelles, est claire et manifeste pour tout le monde; mais elle a une limite, et la chose ne s'étend pas à quelque distance que ce soit, ni à quelque mesure que ce soit. Il en est absolument de même dans les perceptions *intelligibles* de l'homme, dans lesquelles les individus de l'espèce jouissent d'une grande supériorité les uns sur les autres, ce qui est également très clair et manifeste pour les hommes de science; de sorte qu'il y a tel sujet qu'un individu fait jaillir lui-même de sa spéculation, tandis qu'un autre individu ne saurait jamais comprendre ce même sujet, et quand même on chercherait à le lui faire comprendre par toute sorte de locutions et d'exemples et pendant un long espace de temps, son esprit ne peut point y pénétrer et il se refuse, au contraire, à le comprendre.

Mais la supériorité en question ne va pas non plus à l'infini, et l'intelligence humaine, au contraire, a indubitablement une limite où elle s'arrête. Pour certaines choses donc l'homme reconnaît l'impossibilité de les saisir et ne se sent pas le désir de les connaître, sachant bien que cela est impossible et qu'il n'y a pas de porte par laquelle on puisse entrer pour y arriver. Ainsi, p. ex., nous ignorons quel est le nombre des étoiles du ciel, et si c'est un nombre pair ou impair, et nous ignorons également le nombre des espèces des animaux, des minéraux et des plantes, et autres choses semblables Mais il y a d'autres choses que l'homme éprouve un grand désir de saisir, et les efforts de l'intelligence pour en chercher la réalité et pour les scruter à fond se rencontrent chez toutes les sectes spéculatives du monde et à toutes les époques (1). Et sur ces choses les opinions sont nom-

(1) La version d'Ibn-Tibbon est ici un peu corrompue dans la plupart des éditions; les mss. portent : והתגברות השכל לבקש אמתתם ולחפשה נמצא בכל כת מעינת מבני אדם ובכל זמן. On voit qu'Ibn-

breuses, le désaccord règne entre les penseurs, et il naît des doutes parce que l'intelligence s'attache à saisir ces choses, je veux dire qu'elle y est attirée par le désir, et parce que chacun croit avoir trouvé un chemin pour connaître la réalité de la chose, tandis qu'il n'est point au pouvoir de l'intelligence humaine d'alléguer à cet égard une preuve démonstrative; car toute chose dont la réalité est connue au moyen d'une démonstration ne saurait être l'objet d'une différence (d'opinions), ni d'une contestation (1), ni d'une dénégation, si ce n'est de la part d'un ignorant qui emploie cette manière de contredire qu'on appelle *la contradiction démonstrative* (2), comme tu trouves, p. ex., des gens qui contestent la sphéricité de la terre et le mouvement

Tibbon rapporte le suffixe dans ענהא au mot חקיקתהא, de sorte qu'il faudrait traduire : *et pour* LA *scruter;* nous aimons mieux rapporter ענהא au mot אשיא, *les choses*, comme l'a fait Al-'Harizi, qui traduit והחקירה עליהם. Ce dernier diffère encore dans un autre point de la version d'Ibn-Tibbon, car il a considéré le mot ותסלט comme un *prétérit*, et il faudrait traduire, d'après lui, *l'intelligence fait des efforts pour en chercher la réalité, et les recherches sur ces choses se rencontrent*, etc. Cette traduction est également admissible; il nous semble cependant qu'il faudrait, pour traduire ainsi, lire ויתסלט au *futur*.

(1) Ibn-Tibbon traduit ולא הכזבה; au lieu de מנארבה il paraît avoir lu מכארבה, *démenti*, que je n'ai trouvé dans aucun ms.

(2) Par *contradiction démonstrative*, l'auteur entend ici *le raisonnement démonstratif* basé sur des principes faux, ou le raisonnement sophistique. Ibn-Tibbon rend les mots אלענאד אלברהאני par המחלקת המופתית, et dans son glossaire des termes techniques, il dit qu'on appelle ainsi *la contradiction qui s'attaque à ce qui a été établi par une démonstration :* החולק על מה שבא עליו מופת תקרא מחלקתו מחלקת מופתית. Ibn-Roschd, dans son abrégé de l'Organon, vers la fin du Livre de la *Démonstration* ou des *Derniers Analytiques*, oppose le raisonnement appelé *contradiction démonstrative* à celui qu'on appelle مخاطبة التعليم والتعلم (*oratio docendi et discendi*), et qui a pour but d'*instruire* au moyen de la

circulaire de la sphère céleste et autres choses semblables. Ces derniers ne trouvent point de place dans le sujet (qui nous occupe).

Les points au sujet desquels règne cette confusion (dans les opinions) sont très nombreux dans les choses métaphysiques, en petit nombre dans les choses physiques, et nuls dans les choses mathématiques.

Alexandre d'Aphrodise [1] dit que les causes du désaccord au sujet de certaines choses sont au nombre de trois : 1° les prétentions ambitieuses et rivales [2] qui empêchent l'homme de percevoir

démonstration (Cf. Arist., *Réfut. des Soph.*, chap. II : λόγοι διδασκαλικοὶ καὶ ἀποδεικτικοί). Le raisonnement appelé مخاطبة العناد البرهاني est défini par Ibn-Roschd en ces termes :

وهذه المخاطبة انما يخاطب بها من عنده الجهل بالشي علي طريق الحال والملكة وهو إن يعتقد الشي علي غير ما هو عليه مثل القول بالجزء الذي لا يتجزّا واشباه ذلك بخلاف ما عليه الامر في مخاطبة التعليم والتعلّم فإن المخاطب هنالك انما هو عنده جهل بالشي علي جهة العدم دون ان يعتقد فيه رايًا *

« Ce raisonnement n'est employé que par celui qui ignore les choses » par système (littéral. : *chez lequel l'ignorance de la chose a lieu par* » *manière d'être et par nature*), c'est-à-dire qui croit que la chose est » autrement qu'elle n'est en effet, comme, p. ex., celui qui admet le » système des atomes et d'autres opinions semblables, contrairement à » ce qui a lieu dans le *raisonnement d'instruction* (λόγος διδασκαλικός), où » celui qui raisonne n'ignore la chose que par manque de savoir, sans » qu'il professe à cet égard une opinion quelconque. »

(1) Ce célèbre commentateur d'Aristote, qui florissait à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle, jouissait chez les Arabes, comme chez les Grecs, d'une très grande autorité. Maïmonide, dans une lettre adressée au traducteur hébreu de son *Guide des égarés*, R. Samuel Ibn-Tibbon, recommande tout particulièrement à celui-ci l'étude des commentaires d'Alexandre. Sur les versions arabes des nombreux ouvrages d'Alexandre, voy. Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, p. 243 et suiv.; Wenrich, *De Auctorum Græcorum versionibus etc.*, p. 273 et suiv.

(2) Littéralement : *le désir de dominer* ou *de primer, et* (*celui*) *de vaincre* ou *de prévaloir* (φιλονεικία).

la vérité telle qu'elle est; 2° la subtilité de la chose perceptible en elle-même, sa profondeur et la difficulté de la percevoir; 3° l'ignorance de celui qui perçoit, et son incapacité de saisir même ce qu'il est possible de saisir. Voilà ce que dit Alexandre. De nos temps il y a une quatrième cause qu'il n'a pas mentionnée, parce qu'elle n'existait pas chez eux (1): c'est l'habitude et l'éducation, car il est dans la nature de l'homme d'aimer ce qui lui est familier et d'y être attiré. Ainsi tu vois les Bédouins, malpropres comme ils sont, privés de jouissances et se nourrissant misérablement, éprouver une répugnance pour les villes, être insensibles aux plaisirs qu'elles offrent, et préférer la situation mauvaise à laquelle ils sont habitués à une situation meilleure à laquelle ils ne sont pas habitués: de sorte qu'ils n'ont pas de plaisir à habiter les palais, ni à se vêtir de soie, ni à se procurer les délices du bain, des huiles et des parfums. Il arrive de même que l'homme aime les opinions qui lui sont familières et dans lesquelles il a été élevé, qu'il les prend sous sa protection, et qu'il s'effraie de ce qui est hors d'elles. Et par là même cause l'homme ferme les yeux à la perception des vérités et penche vers ses habitudes, comme cela arrive au vulgaire dans (la question de) la corporéité et dans beaucoup de choses métaphysiques, ainsi que nous l'exposerons; tout cela à cause de l'habitude et parce qu'on a été élevé avec des paroles (de l'Écriture), objet constant du respect et de la foi, (paroles) dont le sens littéral

(1) C'est-à-dire *chez les Grecs*. L'auteur anticipe par ces mots sur ce qu'il dira un peu plus loin de la puissante influence qu'exerce sur la plupart des hommes la lecture des livres religieux et l'habitude de prendre à la lettre les paroles de l'Écriture renfermant des images et des allégories. Cette cause de l'erreur, veut-il dire, n'existe que chez ceux qui croient à l'autorité des livres sacrés et qui professent une religion révélée par Dieu. Cependant cette source de l'erreur existait aussi bien chez les Grecs; car le peuple admettait la vérité des fables mythologiques. Aristote lui-même parle çà et là de la puissance de l'habitude et des croyances, qui sont quelquefois un obstacle à la connaissance de la vérité. Voy., p. ex., *Métaph.*, l. II, chap. III.

indiquerait la corporéité (de Dieu) et des choses imaginaires sans aucune vérité, mais qui ont été dites par voie d'allégorie et d'énigme, et cela pour des raisons dont je parlerai.

Il ne faut pas croire que ce que nous avons dit ici sur l'insuffisance de l'intelligence humaine, en soutenant qu'elle a une limite à laquelle elle doit s'arrêter, ait été dit au point de vue de la religion; c'est au contraire une chose que les philosophes ont dite et qu'ils ont parfaitement comprise, sans considération de secte ni d'opinion. Et c'est une chose vraie qui ne peut être mise en doute, si ce n'est par celui qui ignore les choses déjà démontrées.

Ce chapitre nous ne l'avons placé ici que pour servir de préparation à ce qui suivra.

CHAPITRE XXXII.

Sache, ô lecteur de mon traité! qu'il arrive dans les perceptions *intelligibles*, en tant qu'elles se rattachent à la matière [1], quelque chose de semblable à ce qui arrive aux perceptions *sensibles*. Ainsi, lorsque tu regardes avec ton œil, tu perçois ce qu'il est dans ta faculté visuelle de percevoir. Mais, lorsque tu forces tes yeux et que tu fixes le regard, en t'efforçant de voir à une grande distance, trop longue pour qu'il soit dans ta faculté de voir aussi loin, ou bien que tu considères une écriture très fine

(1) Les perceptions intelligibles n'ont pas leur siége dans la matière, mais elles se *rattachent* à la matière par la faculté de penser, qui est une faculté physique. L'intellect en lui-même, qui reçoit l'impression des choses intelligibles, est entièrement impassible (ἀπαθής) et libre de tout mélange (ἀμιγής) avec une forme matérielle quelconque. D'autres philosophes arabes, et notamment Ibn-Roschd, s'expriment comme notre auteur, en disant que l'intellect n'est pas dans la matière, mais *se rattache* en quelque sorte à la matière. Voir Ibn-Falaquera, *Moré-ha-Moré*, p. 17.

ou une ciselure fine dont la perception n'est point en ta faculté, de manière à forcer ton regard afin de la bien examiner, alors ta vue devient trop faible, non seulement pour ce que tu ne pouvais pas (facilement voir), mais aussi pour ce que ta faculté te permettait de percevoir; ton regard s'émousse et tu ne vois plus même ce que tu étais en état de percevoir avant d'avoir fixé le regard et de l'avoir fatigué. C'est dans la même position que se trouve celui qui étudie une science quelconque, lorsqu'il se livre à la méditation; car, s'il fait des efforts (1) de méditation et qu'il fatigue tout son esprit, il s'hébète, et alors il ne comprend plus même ce qu'il est dans sa condition de comprendre, car toutes les facultés corporelles (2) se trouvent sous ce rapport dans la même position.

Pareille chose t'arrive dans les perceptions (purement) *intelligibles* (3); car, si tu t'arrêtes devant ce qui est obscur, si tu ne t'abuses pas toi-même en croyant (avoir trouvé) la démonstration pour ce qui n'est pas démontrable, si tu ne te hâtes pas (4) de repousser et de déclarer mensonge quoi que ce soit dont le contraire n'est pas démontré, et qu'enfin tu n'aspires pas à la perception de ce que tu ne peux pas percevoir, alors tu es parvenu à la perfection humaine et tu es au rang de R. 'Akiba, qui *entra en paix et sortit en paix* (5) en étudiant ces choses métaphysiques. Mais si tu as-

(1) Au lieu de אגעם, qui a ici le sens de *intendit, summa conatus est*, l'un des mss. de Leyde porte אמען (*aller trop loin, s'appliquer fortement*).

(2) L'auteur veut dire que la faculté de penser se trouve, sous ce rapport, dans la même position que toutes les autres facultés physiques.

(3) C'est-à-dire dans les perceptions ayant pour objet les choses métaphysiques auxquelles *l'intellect en acte* cherche à s'élever.

(4) Ibn-Tibbon traduit, par erreur, ולא תתחיל (si tu ne *commences* pas); la même erreur se reproduit un peu plus loin et dans d'autres endroits de la version d'Ibn-Tibbon.

(5) L'auteur fait ici allusion à un célèbre passage allégorique des deux Talmuds, où l'on parle de quatre docteurs qui entrèrent dans le paradis (de la science), savoir : Ben-'Azaï, ben-Zôma, A'her (Elischa') et R. 'Akiba.

pires à une perception au dessus de ta faculté perceptive, ou que tu te hâtes de déclarer mensonge les choses dont le contraire n'est pas démontré, ou qui sont possibles, fût-ce même d'une manière très éloignée, tu te joins à Élischa' A'her (1), et non seulement tu ne seras pas parfait, mais tu deviendras tout ce qu'il y a de plus imparfait ; il t'arrivera alors de laisser prendre le dessus aux imaginations et d'être entraîné au vice, à la dépravation et au mal, parce que l'esprit sera préoccupé et sa lumière éteinte, de même qu'il se présente à la vue toute espèce de vains fantômes lorsque *l'esprit visuel* (2) s'affaiblit chez les malades et

Des deux premiers l'un mourut pour avoir fait pénétrer ses regards, l'autre fut atteint (de folie) ; A'her ravagea les plantes ; R. 'Akiba seul *entra en paix et sortit en paix*. Voy. Talmud de Jérusalem, traité *'Haghigâ*, chap. II ; Talmud de Babylone, même traité, fol. 14 *b*. L'auteur a suivi la rédaction du Talmud de Jérusalem ; dans celui de Babylone on ne lit pas les mots *entra en paix*.

(1) C'est-à-dire tu fais des ravages et tu arrives à nier tout, comme faisait A'her.

(2) Plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent כח הראה ; mais il faut lire, d'après l'arabe, הרוח הרואה, comme l'ont, en effet, les mss. de la version hébraïque et l'édition *princeps*. *L'esprit visuel*, chez les Scolastiques : *spiritus visivus* (ὀπτικὸν πνεῦμα, Alex Aphrod., *Problem.*, I, 74), est, selon les anciens, le plus subtil des *esprits animaux* qui concourent à former les sensations, et qui ont leur centre commun dans le cerveau. Au XXIXe chap. de la IIe partie du *Guide*, notre auteur parle également de l'*esprit visuel* qui se trouble et s'affaiblit par les agitations de l'âme. — Ibn-Roschd, dans l'analyse du traité *du Sens et du Sensible* (ou mieux de *Parva naturalia*), en parlant de l'organe de la vue, s'exprime ainsi :

« وانها تفعل هذه الآلة فعلها اذا كانت على مزاجها الطبيعي دون ان يرد عليها شي يكدرها ويحركها ولذلك من هاج غضبه واحمرت عيناه وصعدت الحرارة الي راسه فسد نظره فربما راى الشي. الواحد شيين لمكان الحركة التي تعرض للروح الباصر في حال الغضب ».

« Cet organe ne remplit ses fonctions que lorsqu'il se trouve dans » son tempérament naturel, sans qu'il y pénètre quelque chose qui le » trouble et l'agite. C'est pourquoi, lorsqu'un homme est excité par la

chez ceux qui fixent le regard sur des objets brillants ou sur des objets très subtils. C'est dans ce sens qu'il a été dit : *Si tu trouves du miel, manges-en ce qui te suffit, mais ne t'en rassasie pas, car tu le vomirais* (Prov., XXV, 16). En effet, les docteurs ont appliqué ce passage allégoriquement à Élischa' A'her (1). Cette allégorie est bien remarquable ; car en comparant ici le savoir au *manger*, selon ce que nous avons déjà dit (2), on mentionne le plus doux des aliments, savoir le miel. Le miel, par sa nature, lorsqu'on en prend beaucoup, excite l'estomac et fait vomir. Ce passage dit en quelque sorte que, quelles que soient l'importance et la grandeur de cette perception et la perfection qu'on y trouve, il est dans sa nature, — lorsqu'on ne s'y arrête pas à une certaine limite et qu'on ne s'y avance pas avec précaution, — de tourner à l'imperfection, de même qu'en mangeant du miel on se nourrit et se délecte lorsqu'on en mange avec mesure, mais lorsqu'on en prend trop, tout s'en va ; (c'est pourquoi) on n'a pas dit : *Ne t'en rassasie pas, car tu t'en* DÉGOÛTERAIS, mais on a dit : *car tu le* VOMIRAIS.

C'est à cette même idée qu'on a fait allusion en disant : *Manger trop de miel n'est pas bon, etc.* (Prov., XXV, 27) ; de même en disant : *Ne cherche pas trop de sagesse ; pourquoi veux-tu t'anéantir* (Ecclésiaste, VII, 16) ? On y a encore fait allusion par ces mots : *Observe ton pied, lorsque tu vas à la maison de*

» colère, que ses yeux deviennent rouges et que la chaleur lui monte à » la tête, sa vue se gâte, et souvent il voit l'objet comme s'il était double, » à cause de l'agitation qu'éprouve l'*esprit visuel* pendant la colère. » (Ms. hébr. de la Bibl. imp., ancien fonds, nº 317, fol. 156 *verso*.) Cf. Albert le Grand, lib. de *Sensu et Sensato*, tract. I, cap. XI (Opp., tom. V, p. 16). — Sur les *esprits* en général, nous donnerons quelques détails dans une autre note, au commencement du chap. LXXII.

(1) L'auteur paraît avoir fait ici une erreur de mémoire ; car, dans nos éditions des deux Talmuds, le passage en question n'est point appliqué à A'her, mais à celui qui fut atteint de folie, c'est-à-dire, dans le Talmud de Jérusalem, à ben-'Azaï, et dans le Talmud de Babylone, à ben-Zôma.

(2) Voir ci-dessus, chap. XXX, p. 101.

Dieu, etc. (*Ibid.*, IV, 17); et David aussi y a fait allusion en disant : *Et je n'ai point pénétré dans des choses trop grandes et trop obscures pour moi* (Ps. CXXXI, 1). C'est encore cette idée qu'ils (les docteurs) ont eue en vue en disant [1] : « N'étudie pas ce qui est trop obscur pour toi et ne scrute pas ce qui est trop enveloppé pour toi ; étudie ce qu'il t'est permis (de connaître), et ne t'occupe pas des choses obscures ; » ce qui veut dire qu'il ne faut engager son intelligence que dans ce qu'il est possible à l'homme de percevoir, mais quant à ce qu'il n'est pas dans la nature de l'homme de percevoir, il est très dangereux de s'en occuper, ainsi que nous l'avons expliqué. C'est là aussi ce qu'ils ont eu en vue en disant : « Quiconque examine quatre choses, etc. [2] », passage qu'ils ont terminé par ces mots : « et quiconque ne respecte pas la gloire de son Créateur », (et qui renferme) une allusion à ce que nous venons d'expliquer, savoir : que l'homme ne doit pas précipitamment aborder la spéculation avec de fausses imaginations, et que, s'il lui survient des doutes, ou si la chose en question ne lui est pas démontrée, il ne doit pas l'abandonner et rejeter, ni se hâter de la déclarer mensonge, mais, au contraire, rester calme, *respecter la gloire de son Créa-*

(1) Le passage cité ici est rapporté dans le Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 13 *a*, d'après le livre de *Ben-Sîrâ*, ou de Jésus, fils de Sirach; cf. *Berêschîth rabbâ*, sect. VIII. Il se trouve en effet au chap. III de l'Ecclésiastique, versets 21 et 22 du texte grec : Χαλεπώτερά σου μὴ ζήτει, καὶ ἰσχυρότερά σου μὴ ἐξέταζε. ἃ προσετάγη σοι, ταῦτα διανοῦ. οὐ γάρ ἐστί σοι χρεία τῶν κρυπτῶν. — Dans la citation de Maïmonide, telle qu'elle se trouve dans tous les mss. ar. du *Guide*, il y a deux mots qui diffèrent de nos éditions du Talmud, où on lit התבונן au lieu de דרוש, et בנסתרות au lieu de בנפלאות.

(2) Ce passage, qui se trouve dans la *Mischnâ* (IIe partie, traité *'Haghîgâ*, chap. II, § 1), est conçu en ces termes : « Quiconque examine quatre choses aurait dû ne pas venir au monde; (ces quatre choses sont:) ce qui est au dessus et ce qui est au dessous (de l'univers), ce qui fut avant (le monde) et ce qui sera après. Et quiconque ne respecte pas la gloire de son Créateur aurait dû ne pas venir au monde. »

teur, s'abstenir et s'arrêter. C'est là une chose suffisamment expliquée. Mais le but de ces sentences prononcées par les prophètes et les docteurs n'est pas de fermer entièrement la porte de la spéculation et de dépouiller l'intelligence de la perception de ce qu'il est possible de percevoir, comme le croient les ignorants et les nonchalants, qui se plaisent à faire passer leur imperfection et leur stupidité pour de la perfection et de la sagesse, et la perfection des autres et leur science pour de l'imperfection et de l'irréligion, *qui font les ténèbres, lumière, et la lumière, ténèbres* (Isaïe, V, 20); toute l'intention est, au contraire, d'énoncer que les intelligences des mortels ont une limite à laquelle elles doivent s'arrêter.

Il ne faut pas critiquer certaines paroles dites à l'égard de l'intelligence, dans ce chapitre et dans d'autres; car le but a été de guider (le lecteur) vers le sujet (particulier) qu'on avait en vue, et non pas d'approfondir ce que c'est que l'intelligence, chose qui sera examinée dans d'autres chapitres [1].

CHAPITRE XXXIII.

Sache qu'il serait très dangereux de commencer (les études) par cette science, je veux dire par la métaphysique; de même (il serait dangereux) d'expliquer (de prime abord) le sens des allégories prophétiques et d'éveiller l'attention sur les métaphores employées dans le discours et dont les livres prophétiques sont remplis. Il faut, au contraire, élever les jeunes gens et affermir les incapables selon la mesure de leur compréhension; et celui qui se montre d'un esprit parfait et préparé pour ce degré élevé, c'est-à-dire pour le degré de la spéculation démonstrative et des véritables argumentations de l'intelligence, on le fera avancer peu à peu jusqu'à ce qu'il arrive à sa perfection, soit par quel-

(1) Voir ci-après, chap. LXVIII et LXXII.

qu'un qui lui donnera l'impulsion, soit par lui-même. Mais lorsqu'on commence par cette science métaphysique, il en résulte non seulement un trouble dans les croyances, mais la pure irréligion [1].

Je ne puis comparer cela qu'à quelqu'un qui ferait manger à un jeune nourrisson du pain de froment et de la viande, et boire du vin; car il le tuerait indubitablement, non pas parce que ce sont là des aliments mauvais et contraires à la nature de l'homme, mais parce que celui qui les prend est trop faible pour les digérer de manière à en tirer profit. De même, si l'on a présenté les vérités métaphysiques [2] d'une manière obscure et énigmatique, et si les savants ont employé toutes sortes d'artifices pour les enseigner de manière à ne pas se prononcer clairement, ce n'est pas parce qu'elles renferment intérieurement quelque chose de mauvais, ou parce qu'elles renversent les fondements de la religion, comme le croient les ignorants qui prétendent être arrivés au

(1) Le verbe עטל (عطّل), qui signifie *dépouiller, vider, faire cesser,* s'emploie aussi dans le sens de *nier les dogmes religieux.* Al-Makrizi, dans sa Description de l'Égypte, reproche à Maïmonide lui-même d'avoir rendu les juifs *mo'attila* (معطّلة). Silv. de Sacy a rendu plusieurs fois le participe معطّل par *athée;* il dit cependant, dans une note, qu'il y a peut-être un peu de rigueur à traduire ainsi; car, ajoute-t-il, le dogme du تعطيل consiste plutôt à nier les attributs de Dieu, et à le présenter comme inaccessible à l'intelligence de l'homme et étranger au gouvernement de l'univers, qu'à nier directement son existence (voy. *Chrest. ar.*, 2e édition, tome I, p. 325, et tome II, p. 96). Le mot *irréligion* me paraît répondre, mieux que tout autre, à l'idée que Maïmonide attache au mot تعطيل; c'est *la négation de ce qui est écrit dans les livres religieux,* comme on peut le voir dans plusieurs autres passages du *Guide;* p. ex., IIe partie, chap. XXV: אלתכ̇ד̇יב ואלתעטיל לג̇מיע ט̇ואהר אלשריעה « Le démenti et la *négation* de tous les textes de la Loi »; et *ibid.*, chap. XXIX, vers la fin : או לתעטיל מחץ וכפר בקואעד אלשריעה « ... ou bien (ces expressions conduisent) à la *pure irréligion* et à nier les fondements de la Loi. »

(2) Littéralement : *Ces opinions vraies.*

degré de la spéculation ; mais elles ont été enveloppées parce que les intelligences, dans le commencement, sont incapables de les accueillir, et on les a fait entrevoir, afin que l'homme parfait les connût ; c'est pourquoi on les appelle *mystères* et *secrets de la Torâ*, comme nous l'expliquerons.

C'est là la raison pour laquelle *l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes,* ainsi que nous l'avons expliqué [1]. C'est qu'elle est destinée à servir de première étude et à être apprise par les enfants, par les femmes et par la généralité des hommes, qui ne sont pas capables de comprendre les choses dans leur réalité ; c'est pourquoi on s'est borné pour eux à la (simple) autorité [2] toutes les fois qu'il s'agissait d'une opinion vraie dont on désirait proclamer la vérité, et à l'égard de toute chose idéale [3] (on s'est attaché) à ce qui peut indiquer à l'esprit qu'elle *existe,* et non à (examiner) la véritable nature de son être [4]. Mais lorsque

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXVI.

(2) C'est-à-dire, on n'a fait que suivre l'autorité de la tradition sans entrer dans le fond des choses.

(3) Par תצור (تصوّر), l'auteur paraît comprendre ici en général tout ce qui est du domaine de la pensée ou de *l'idée,* tous les êtres métaphysiques, ainsi que les idées qui s'y rattachent.

(4) Littéralement : *à ce qui dirige l'esprit vers son existence* (celle de la chose idéale), *et non à la réalité de sa quiddité.* La préposition עלי qui suit le mot תצור dépend du verbe אקתצר, *on s'est borné, on s'est contenté ;* il en est de même de la seconde préposition עלי qui précède le mot חקיקה, et qui dépend grammaticalement du même verbe, quoiqu'elle ne se trouve là que par une espèce d'*attraction,* car le sens demanderait une autre construction. L'auteur veut dire que, toutes les fois qu'il s'agissait d'une *idée* ou d'une chose métaphysique, on s'est contenté de se servir d'expressions qui pouvaient faire pressentir à l'esprit que cette chose *est,* sans examiner ce qu'elle est réellement. La traduction d'Ibn-Tibbon est un peu obscure ; elle porte : ובכל ציור (sous-entendu : הספיק עמהם) מא שישר השכל אל (ar. נחו) מציאותו לא על (ar. עלי) אמתת מהותו. Dans plusieurs mss. on lit אל אמתת, et les deux prépositions, quoique bien distinctes dans l'ori-

l'individu s'est perfectionné, et que *les secrets de la Torâ lui sont révélés* (1), soit par un autre, soit par lui-même, au moyen de leur combinaison mutuelle (2), il arrive au point de reconnaître la vérité de ces opinions vraies par les véritables moyens de constater la vérité, soit par la démonstration, lorsque celle-ci est possible, soit par des argumentations solides, quand ce moyen est praticable; et de même il se représente dans leur réalité ces choses (idéales), qui étaient pour lui des choses d'imagination et des figures, et il comprend leur (véritable) être.

Nous avons déjà cité à plusieurs reprises, dans nos discours, ce passage: « Ni (on n'interprétera) la *mercabâ*, même à un seul, à moins que ce ne soit un homme sage comprenant par sa propre intelligence, et alors on lui en transmettra seulement les premiers éléments (3). » Personne donc ne doit être introduit dans cette matière, si ce n'est selon la mesure de sa capacité et aux deux conditions suivantes : 1° d'être *sage*, c'est-à-dire de posséder les

ginal ar., paraissent, selon la traduction, dépendre du verbe יסדּד (יישר). Les commentateurs ont pensé que le suffixe dans מציאותו et מהותו se rapportait à Dieu, et c'est aussi l'opinion d'Al-'Harizi, qui traduit: ובכל מחשבה וציור השכל כמו (lisez במא) שיורה הרעיון על מציאות הבורא לא להשיג אמתת מהותו. Mais si l'auteur avait voulu parler de Dieu en particulier, il se serait exprimé plus clairement, et il n'aurait pas manqué, tout au moins, d'ajouter après וגודה le mot תעאלי. Le sens que nous avons donné à ce passage nous paraît pleinement confirmé par la manière dont l'auteur s'exprime un peu plus loin : וכדֿלך יתצוֿר תלך אלאמור אלתי כאנת לה כֿיאלאת ומתֿאלאת בחקאיקהא ויפהם מאהיתהא.

(1) Littéralement: *livrés, transmis*. Ces mots que l'auteur a écrits en hébreu renferment une allusion à ce passage talmudique (*'Haghigâ*, fol. 13 *a*): אין מוסרין סתרי תורה וכו׳. Voy. le chap. suiv. vers la fin.

(2) Littéralement : *quand ils* (ces secrets) *lui donnent l'éveil les uns sur les autres*, c'est-à-dire quand il les devine lui-même en les combinant les uns avec les autres. Le suffixe dans בעצ̇הא se rapporte à סתרי תורה.

(3) Voyez ci-dessus, p. 9.

connaissances dans lesquelles on puise les notions préliminaires de la spéculation; 2° d'être intelligent, pénétrant et d'une perspicacité naturelle, saisissant un sujet par la plus légère indication, et c'est là le sens des mots : *comprenant par sa propre intelligence.* La raison pour laquelle il est interdit d'instruire les masses selon la véritable méthode spéculative, et de les mettre à même, de prime abord, de se former une idée de la véritable nature des choses [1], et pourquoi il est absolument nécessaire qu'il en soit ainsi et pas autrement [2], (tout cela) je veux te l'expliquer dans le chapitre suivant.

Je dis donc :

CHAPITRE XXXIV.

Les causes qui empêchent d'ouvrir l'enseignement par les sujets métaphysiques, d'éveiller l'attention sur ce qui mérite attention, et de présenter cela au vulgaire, sont au nombre de cinq.

La PREMIÈRE CAUSE est : la difficulté de la chose en elle-même, sa subtilité et sa profondeur, — comme on a dit : *Ce qui existe est loin (de notre conception); ce très profond, qui peut le trouver* (Ecclésiaste, VII, 24)? et comme il est dit encore : *Et d'où trouvera-t-on la sagesse* (Job, XXVIII, 12)? — Il ne faut donc pas commencer, dans l'enseignement, par ce qu'il y a de plus difficile à comprendre et de plus profond. Une des allégories répandues dans (les traditions de) notre nation est la compa-

(1) Littéralement : *des quiddités des choses telles qu'elles sont.*

(2) Littéralement : *que ce ne soit si ce n'est ainsi.* Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement : שלא יהיה אלא אם כן אביאהו; il faut effacer אם et אביאהו, et lire : שלא יהיה אלא כן, comme l'ont en effet les mss. Les mots פי פצל se rattachent aux mots וסאבין לך, qui sont au commencement de la phrase.

raison de la science avec l'eau [1]; les docteurs ont expliqué cette allégorie de différentes manières, et (ils ont dit) entre autres: Celui qui sait nager tire des perles du fond de la mer, mais celui qui ignore la natation se noie; c'est pourquoi celui-là seul se hasarde à nager, qui s'y est exercé pour l'apprendre.

La DEUXIÈME CAUSE est: l'incapacité qu'il y a d'abord dans l'esprit des hommes en général; car l'homme n'est pas doué, de prime abord, de sa perfection finale, mais la perfection se trouve dans lui *en puissance*, et dans le commencement il est privé de l'*acte* (comme dit l'Écriture): *Et l'homme naît comme un ânon sauvage* (Job, XI, 12). Mais lorsqu'un individu possède quelque chose *en puissance*, il ne faut pas nécessairement que cela passe *à l'acte*; au contraire, l'individu reste quelquefois dans son imperfection, soit par certains obstacles, ou faute de s'exercer dans ce qui fait passer cette *puissance* à l'*acte*. Il est dit expressément: *Il n'y en a pas beaucoup qui deviennent sages* (*Ibid.*, XXXII, 9); et les docteurs ont dit: « J'ai vu les gens d'élévation, mais ils sont peu nombreux [2]; » car les obstacles de la perfection sont très nombreux et les préoccupations qui l'empêchent sont multiples, et quand donc peut-on obtenir cette disposition parfaite et ce loisir (nécessaire) pour l'étude, afin que ce que l'individu possède *en puissance* puisse passer à l'*acte*?

La TROISIÈME CAUSE est: la longueur des études préparatoires; car l'homme éprouve naturellement un désir de chercher les points les plus élevés, et souvent il s'ennuie des études préparatoires ou il les abandonne. Mais sache bien que, si l'on pouvait arriver à quelque point élevé (de la science) sans les études préparatoires qui doivent précéder, ce ne seraient point là des études préparatoires, mais ce seraient des occupations inutiles et de simples superfluités. Si tu éveillais un homme quelconque, même le plus stupide des hommes, comme on éveille quelqu'un qui

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXX, vers la fin.

(2) Ces paroles sont attribuées à R. Siméon ben-Io'haï. Voy. Talmud de Babylone, traité *Succâ*, fol. 45 *b*; *Synhedrîn*, fol. 97 *b*.

dort, en lui disant : Ne désirerais-tu pas connaître à l'instant ces cieux (et savoir) quel en est le nombre, quelle en est la figure et ce qu'ils renferment ? Ce que c'est que les anges ? Comment a été créé le monde dans son ensemble et quel en est le but conformément à la disposition réciproque de ses parties ? Ce que c'est que l'âme et comment elle est arrivée dans le corps ? Si l'âme de l'homme est séparable (du corps), et étant séparable, comment, par quel moyen et à quelle fin elle l'est [1] ? et d'autres recherches semblables, — cet homme te répondrait sans doute : « Oui, » et il éprouverait un désir naturel de connaître ces choses dans leur réalité ; seulement il voudrait apaiser ce désir et arriver à la connaissance de tout cela par un seul mot, ou par deux mots que tu lui dirais. Cependant, si tu lui imposais (l'obligation) d'interrompre ses affaires pendant une semaine, afin de comprendre tout cela, il ne le ferait pas, mais il se contenterait plutôt de fausses imaginations avec lesquelles son âme se tranquillise, et il lui serait désagréable qu'on lui déclarât qu'il existe quelque chose qui a besoin d'une foule de notions préliminaires et de recherches très prolongées.

Quant à toi, tu sais que les sujets en question se lient les uns aux autres. En effet, il n'y a, dans l'être, autre chose que Dieu et toutes ses œuvres ; ces dernières sont tout ce que l'être renferme hormis lui (Dieu). Il n'y a aucun moyen de percevoir Dieu autrement

(1) Les commentateurs expliquent ainsi ces dernières questions : Si l'âme de l'homme est séparable du corps et qu'elle existe après la mort comme une *substance séparée*, alors 1° *comment* est cette existence, c'est-à-dire l'âme de chaque homme existe-t-elle *individuellement*, ou bien toutes les âmes ne forment-elles qu'*une seule substance ?* 2° *par quel moyen* arrive-t-elle à l'immortalité ? est-ce par la spéculation philosophique, ou bien par la pratique des préceptes religieux ? et enfin 3° *à quelle fin*, c'est-à-dire à quoi aboutit la permanence de l'âme ? est-ce à l'union avec *l'intellect actif*, ou à l'union avec Dieu ? En effet, ce sont là les questions qui ont principalement occupé les péripatéticiens arabes, et qui ont donné lieu à d'interminables discussions tant chez les philosophes arabes que chez les Scolastiques.

que par ses œuvres ; ce sont elles qui indiquent son existence et ce qu'il faut croire à son égard, je veux dire ce qu'il faut affirmer ou nier de lui. Il faut donc nécessairement examiner tous les êtres dans leur réalité, afin que de chaque branche (de science) nous puissions tirer des principes vrais et certains pour nous servir dans nos recherches métaphysiques. Combien de principes ne puise-t-on pas, en effet, dans la nature des nombres et dans les propriétés des figures géométriques, (principes) par lequels nous sommes conduits à (connaître) certaines choses que nous devons écarter de la Divinité et dont la négation nous conduit à divers sujets (métaphysiques) (1) ! Quant aux choses de l'astronomie et de la physique, il n'y aura, je pense, aucun doute pour toi que ce ne soient des choses nécessaires pour comprendre la relation de l'univers au gouvernement de Dieu, telle qu'elle est en réalité et non conformément aux imaginations. Il y a aussi beaucoup de choses spéculatives, lesquelles, sans fournir des principes pour cette science (métaphysique), exercent pourtant l'esprit, et lui font acquérir l'art (2) de la démonstration et con-

(1) Ibn-Falaquera cite pour exemple, dans les nombres, *l'unité*, et dans les figures géométriques, *le cercle*. Toutes les puissances et racines du nombre *un* sont *un*, et ce nombre donne l'idée de ce qui ne peut être ni multiplié ni divisé sans cesser d'être ce qu'il est. Il en est de même du cercle ; car la circonférence, image de l'unité, ne saurait être ni augmentée ni diminuée sans cesser d'être une circonférence, tandis que la ligne droite peut être augmentée et diminuée tout en restant ligne droite. Ainsi le nombre *un* et la *circonférence* nous donnent l'idée de l'unité absolue, excluant les idées du multiple et du divisible, que nous devons écarter de la Divinité. Si l'auteur insiste particulièrement sur ce que *nous devons écarter de la Divinité*, il faut se rappeler que, selon lui, les attributs de Dieu doivent s'exprimer par des *négations*, et qu'il insiste sur les *attributs négatifs* (אלסואלב), afin d'établir, dans sa plus grande pureté, le principe de l'unité de Dieu. Voy. ci-après, chap. LVIII.

(2) מלכה signifie une *qualité inhérente* ; l'auteur veut dire que, par ces choses spéculatives, l'esprit s'habitue à l'art de la démonstration qui devient, en quelque sorte, une faculté inhérente à sa nature.

naître la vérité dans ce qu'elle a d'essentiel (1), faisant cesser le trouble que la confusion des choses accidentelles avec les choses essentielles fait naître généralement dans les esprits des penseurs, ainsi que les fausses opinions qui en résultent. Ajoutons à cela (l'avantage) de bien concevoir ces autres sujets (dont nous venons de parler), considérés en eux-mêmes (2), quand même ils ne serviraient pas de base à la science métaphysique. Enfin, elles ne manquent pas d'avoir d'autres avantages pour certaines choses qui font parvenir à cette science (3). Il faut donc nécessairement

(1) באלאמור אלדֿאתיה̈ לה littéralement : *par les choses qui lui sont essentielles;* le suffixe dans לה se rapporte, selon moi, à אלחק, *la vérité,* et c'est à tort, il me semble, que quelques commentateurs de la version d'Ibn-Tibbon rapportent le pronom *lui* à *la démonstration*. L'auteur veut dire que ces choses spéculatives (par lesquelles il entend les différentes branches de la logique) font distinguer, dans la vérité à démontrer, ce qui y est *essentiel* et ce qui n'y est qu'*accidentel*. Al-'Harizi traduit : מענינים המורים על עצם הבורא, *par les choses qui indiquent l'essence du Créateur,* rapportant le pronom *lui* au mot *Dieu* ou *Créateur,* qui serait sous-entendu ; mais sa traduction n'offre pas de sens satisfaisant et me paraît tout à fait inadmissible (cf. ci-dessus, chap. XXXIII, page 117, à la fin de la note 4 de la page précédente).

(2) Ce passage est assez obscur ; je crois que, par les mots חלך אלאמור, l'auteur veut désigner *les choses de l'astronomie et de la physique* (אמור אלהיאה̈ אלפלכיה̈ ואלעלם אלטביעי) dont il vient de parler. Il veut dire que l'étude des différentes parties de la logique contribue aussi, en rectifiant le jugement et en précisant les idées, à mieux comprendre les sujets de l'astronomie et de la physique, et à les faire envisager à leur véritable point de vue. En effet, ces sciences supposent les notions générales qu'on acquiert par la logique, telles que les notions de *substance*, d'*accident*, de *nécessaire*, de *possible*, etc., ainsi que la connaissance du syllogisme et de la démonstration.

(3) C'est-à-dire, outre les avantages énumérés, lesdites *choses spéculatives* en ont encore d'autres relatifs à certaines choses par lesquelles nous arrivons aux sciences métaphysiques. Ce passage aussi manque de clarté, et aucun commentateur, que je sache, n'en a donné l'explication. L'auteur, en disant que la logique a l'avantage de faire connaître des choses plus directement en rapport avec la métaphysique, fait allusion,

que celui qui veut (obtenir) la perfection humaine s'instruise d'abord dans la logique, ensuite graduellement dans les mathématiques, ensuite dans les sciences physiques, et après cela dans la métaphysique. Nous trouvons beaucoup d'hommes dont l'esprit s'arrête à une partie de ces sciences, et lors même que leur esprit ne se relâche pas, il arrive quelquefois que la mort les surprend quand ils en sont encore aux études préparatoires. Si donc nous ne recevions jamais une opinion par la voie de l'autorité traditionnelle, et que nous ne fussions guidés sous aucun rapport par l'allégorie, mais que nous fussions obligés de nous former (de toute chose) une idée parfaite au moyen de définitions essentielles et en n'admettant que par la démonstration ce qui doit être admis comme vrai, — chose qui n'est possible qu'après ces longues études préparatoires, — il en résulterait que les hommes, en général, mourraient, sans savoir seulement s'il existe un Dieu pour l'univers ou s'il n'en existe pas, et encore bien moins lui attribuerait-on un gouvernement ou écarterait-on de lui une imperfection (1). Personne n'échapperait jamais à ce malheur, si ce n'est peut-être *un seul dans une ville ou* (*tout au plus*) *deux dans une famille* (2). Quant aux quelques uns qui sont *les restes que*

il me semble, à la nature ontologique des catégories et de divers autres sujets traités dans l'*Organon* d'Aristote. Cf. ci-dessus, p. 27, V^e^ cause, et la note 2.

(1) L'auteur veut dire que les hommes, ne sachant même pas si Dieu existe, sauraient encore bien moins ce qu'il faut admettre ou ne pas admettre à son égard ; p. ex. s'il faut lui attribuer le gouvernement du monde, s'il faut écarter de lui toute espèce d'imperfection, et d'autres questions semblables. Le mot ar. חכם que nous avons rendu par *gouvernement* est un peu vague ; les deux traducteurs hébreux l'ont rendu par דבר, *quelque chose*, ce qui est inexact et offre peu de sens ; cependant dans un ms. de la version d'Ibn-Tibbon (fonds de l'Oratoire, n° 46) nous lisons דין, *jugement*. Le mot حُكْم signifie, en effet, *jugement*, ou bien *régime, gouvernement;* l'auteur venant d'employer l'expression : *s'il existe un Dieu pour l'univers* ou *le monde*, nous croyons qu'il a voulu parler ici de l'intervention de Dieu dans le gouvernement du monde.

(2) L'auteur fait allusion aux paroles de Jérémie, chap. III, v. 14.

l'Éternel appelle (1), la perfection, qui est le dernier but, ne leur sera véritablement acquise qu'après les études préparatoires. Salomon déjà a déclaré que les études préparatoires sont absolument nécessaires, et qu'il est impossible de parvenir à la véritable sagesse, si ce n'est après s'être exercé; il a dit: ***Si le fer est émoussé et qu'il n'ait pas les faces polies, vaincra-t-il des armées? mais il faut encore plus de préparation pour (acquérir) la sagesse*** (Ecclésiaste, X, 10) (2); et il a dit encore: ***Écoute le conseil et reçois l'instruction, afin que tu deviennes sage à ta fin*** (Prov., XIX, 20).

Ce qui encore nécessite l'acquisition des connaissances préparatoires, c'est qu'une foule de doutes se présentent promptement à l'homme pendant l'étude, et qu'il comprend avec une égale promptitude les objections, je veux dire comment on peut réfuter certaines assertions, — car il en est de cela comme de la démolition d'un édifice (3), — tandis qu'on ne peut bien affermir les assertions ni résoudre les doutes, si ce n'est au moyen de nombreux principes puisés dans ces connaissances préparatoires. Celui donc qui aborde la spéculation sans une étude préparatoire est comme quelqu'un qui, courant à toutes jambes pour arriver à un endroit, tombe, chemin faisant, dans un puits profond d'où il n'a aucun moyen de sortir, de sorte qu'il meurt; s'il s'était abstenu de courir et qu'il fût resté à sa place, il aurait certainement mieux fait. Salomon, dans les Proverbes, a longuement décrit les manières des paresseux et leur incapacité, et tout cela est une allégorie sur l'incapacité de chercher la science; parlant de celui qui désire arriver aux derniers termes (de la science), et qui, sans

(1) C'est-à-dire, le petit nombre des élus; ces paroles sont tirées du livre de Joël, chap. III, v. 5.

(2) Nous avons traduit ce verset dans le sens que Maïmonide paraît lui attribuer.

(3) L'auteur veut dire que les doutes et les objections se présentent promptement à l'esprit, de même que la démolition d'un édifice, construit avec beaucoup de peine, s'opère facilement et avec promptitude.

s'occuper d'acquérir les connaissances préparatoires qui font parvenir à ces derniers termes, ne fait autre chose que désirer, il s'exprime ainsi : *Le désir du paresseux le tue, car ses mains refusent d'agir. Tout le jour il ne fait que désirer; mais le juste donne et n'épargne rien* (Prov., XXI, 25 et 26). Il veut dire que, si son désir le tue, la cause en est qu'il ne s'occupe pas de faire ce qui pourrait apaiser ce désir ; qu'au contraire, il ne fait autre chose que désirer ardemment, et qu'il attache ses espérances à une chose pour l'acquisition de laquelle il n'a pas d'instrument; il aurait donc mieux valu pour lui d'abandonner ce désir. Regarde comme la fin de l'allégorie en explique bien le commencement, en disant : *mais le* JUSTE *donne et n'épargne rien;* car *juste* (ou *pieux*) ne peut être opposé à *paresseux* que selon ce que nous avons exposé. Il veut dire, en effet, que le *juste* parmi les hommes est celui qui donne à chaque chose ce qui lui est dû, c'est-à-dire (qui consacre) tout son temps à l'étude et qui n'en réserve rien pour autre chose ; c'est comme s'il avait dit : *mais le juste donne ses jours à la science et n'en réserve aucun,* expression semblable à celle-ci : *Ne donne pas ta force aux femmes* (*Ib.*, XXXI, 3). La plupart des savants, je veux parler de ceux qui ont une réputation de science, sont affligés de cette maladie, je veux dire de celle de chercher les derniers termes (de la science) et d'en disserter, sans s'occuper des études préparatoires. Il y en a dans lesquels l'ignorance et le désir de dominer arrivent au point de leur faire blâmer ces connaissances préparatoires qu'ils sont ou incapables de saisir ou paresseux à étudier, et qui s'efforcent de montrer qu'elles sont nuisibles ou (tout au moins) inutiles; mais, quand on y réfléchit, la vérité est claire et manifeste [1].

La QUATRIÈME CAUSE est dans les dispositions naturelles ; car il a été exposé et même démontré que les vertus morales sont préparatoires pour les vertus rationnelles [2], et que l'acquisition

(1) C'est-à-dire, pour celui qui y réfléchit bien, il est évident que les études préparatoires sont nécessaires.

(2) Sur la division *des vertus* (ἀρεταί) en *morales* (ἠθικαί) et *rationnelles* ou *intellectuelles* (διανοητικαί) et sur leurs rapports mutuels, voy. Aristote,

de véritables (vertus) rationnelles, je veux dire de parfaites notions intelligibles, n'est possible qu'à un homme qui a bien châtié ses mœurs et qui est calme et posé. Il y a beaucoup de gens qui ont, dès l'origine, une disposition de tempérament avec laquelle aucun perfectionnement (moral) n'est possible. Celui, p. ex., qui, de nature, a le cœur extrêmement chaud (1) ne peut s'empêcher d'être violent, quand même il ferait les plus grands efforts sur lui-même (2); et celui qui a les testicules d'un tempérament chaud et humide et fortement constitués et dont les vaisseaux spermatiques produisent beaucoup de sperme pourra difficilement être chaste, quand même il ferait des efforts extrêmes sur lui-même. De même, tu trouves certains hommes pleins de légèreté et d'étourderie et dont les mouvements très agités et sans ordre indiquent une complexion vicieuse et un mauvais tempérament dont on ne peut rendre compte (3). Dans ceux-là on ne verra jamais de perfection, et s'occuper avec eux de cette matière (4) serait une pure sottise de la part de celui qui le ferait; car

Morale à Nicomaque, l. I, chap. 13; l. II, chap. 1 et suiv.; l. VI, chap. 2. Comparez aussi ce que Maïmonide lui-même dit à cet égard dans les *Huit chapitres*, placés en tête de son commentaire sur le traité *Abôth*; au chap. II on lit: « Les vertus sont de deux espèces, *vertus morales* (פצ̇איל כ̇לקיה̈) et *vertus rationnelles* (פצ̇איל נטקיה̈), et il leur est opposé deux espèces de vices, etc. » Voir la *Porta Mosis* de Pococke, p. 191.

(1) Au lieu de קו̇יא les mss. portent généralement קוי, et les deux traducteurs hébreux ont considéré ce mot comme un adjectif; mais il s'agit ici uniquement de la *chaleur du cœur* et nullement de la *force*. Nous préférons lire קויא, comme le porte un ms., et nous considérons ce mot comme un adverbe; les mots ג̇דא קויא signifient *très fortement*. La leçon de קוי qu'ont la plupart des mss. ne s'oppose pas à cette interprétation; car on sait que le א de l'accusatif adverbial est souvent omis dans les mss.

(2) Littéralement: *quand même il se serait exercé du plus grand exercice*.

(3) C'est-à-dire, qu'on ne peut expliquer avec précision et qui échappe à l'analyse.

(4) C'est-à-dire, de la métaphysique.

cette science, comme tu sais, n'est ni de la médecine, ni de la géométrie, et, par les raisons que nous avons dites, tout le monde n'y est pas préparé. Il faut donc la faire précéder de préparations morales, afin que l'homme parvienne à une rectitude et à une perfection extrêmes; *car l'Éternel a en abomination celui qui va de travers, et son secret est avec ceux qui sont droits* (Prov., III, 32). C'est pourquoi on trouve mauvais de l'enseigner aux jeunes gens; et même ceux-ci ne pourront point la recevoir, — ayant le naturel bouillant et l'esprit préoccupé, à cause de la flamme de la jeunesse, — jusqu'à ce que cette flamme qui les trouble soit éteinte, qu'ils aient obtenu le calme et la tranquillité, et que leur cœur devienne humble et soumis par tempérament. C'est alors qu'ils désireront eux-mêmes s'élever à ce (haut) degré [1] qui est la perception de Dieu, je veux dire la science de la métaphysique qui a été désignée par la dénomination de *Ma'asé mercabâ* [2], comme dit (l'Écriture): *L'Éternel est près de ceux qui ont le cœur brisé* (Ps. XXXIV, 19) et ailleurs: *Je demeure (dans le lieu) élevé et saint, et avec celui qui est contrit et humble d'esprit, etc.* (Isaïe, LVII, 15).

C'est pour cette raison que dans le Talmud, au sujet de ces mots: *on lui en transmettra les premiers éléments*, ils (les docteurs) disent [3]: « On ne transmet, même les premiers éléments, si ce n'est à un président de tribunal, et seulement s'il a le cœur affligé [4]; » et par là on veut désigner l'humilité, la soumission et la grande piété jointes à la science. Au même endroit il est dit: « On ne transmet les secrets de la Torâ qu'à *un homme de conseil*,

(1) Littéralement: *Ils feront lever* ou *ils exciteront leurs âmes à ce degré.*

(2) Voy. ci-dessus, p. 9.

(3) Voy. Talm. de Bab., traité *'Haghigâ*, fol. 13 *a*; cf. ci-dessus, p. 9.

(4) C'est-à-dire, à un homme qui a à la fois de la gravité et de l'humilité. Au lieu de והוא nos éditions du Talmud portent ולכל מי; d'après cette leçon il faudrait traduire: *et à tous ceux qui ont le cœur affligé.*

savant penseur et s'exprimant avec intelligence [1]; » et ce sont là des qualités pour lesquelles une disposition naturelle est indispensable. Ne sais-tu pas qu'il y a des gens très faibles pour (donner) un avis, quoique très intelligents, tandis qu'il y a tel autre qui a un avis juste et qui sait bien diriger les affaires politiques ? C'est celui-ci qu'on appelle יועץ, *homme de conseil;* cependant il pourrait ne pas comprendre une chose *intelligible* [2], dût-elle même s'approcher des notions premières [3], et il pourrait même (sous ce rapport) être très stupide et sans aucune ressource : *A quoi sert, dans la main du sot, le prix pour acheter la sagesse quand l'intelligence n'y est pas* (Prov., XVII, 16)? Il y en a tel autre qui est intelligent, d'une pénétration naturelle, et qui maîtrise les sujets les plus obscurs, en s'exprimant avec concision et justesse [4], — et c'est lui qu'on appelle נבון לחש, *s'exprimant avec intelligence*, — mais qui n'a pas travaillé et qui n'a pas acquis de sciences. Mais celui qui s'est acquis les sciences *en acte* est celui qui est appelé חכם חרשים, *savant penseur.* « Quand il parle, disent les docteurs, tous deviennent comme muets [5]. » Remarque bien, comme ils ont posé pour condition,

(1) Ces mots tirés d'Isaïe, chap. III, v. 3, ont dû être traduits ici dans le sens des Talmudistes qui va être exposé.

(2) C'est-à-dire, une chose qui est du domaine de l'intelligence et de la pensée philosophique.

(3) אלמעקולאת אלאול (*intelligibilia prima*) sont les *notions premières* ou les *axiomes* qui n'ont pas besoin de démonstration.

(4) Selon les deux versions hébraïques il faudrait traduire : *qui est capable de cacher* ou *d'envelopper les sujets, en s'exprimant etc.*; au lieu de אכֿפי (أخفى), les deux traducteurs ont lu אכֿפא (إخفاء), comme l'ont quelques mss.; le sens serait alors: et qui sait, par sa parole intelligente, présenter les sujets, de manière à *envelopper* ce qui doit rester caché au vulgaire.

(5) Voy. *'Haghigâ*, fol. 14 *a;* les rabbins jouent sur le mot חֳרָשִׁים (*hommes de génie, artistes*) qu'ils prononcent חֵרְשִׁים (*sourds, sourd-muets*). Quand le savant parle, disent-ils, tous deviennent comme muets et n'ont rien à lui répondre.

en se servant d'un texte sacré [1], que la personne soit parfaitement versée dans le régime social et dans les sciences spéculatives (et possède) avec cela de la pénétration naturelle, de l'intelligence, et une bonne élocution pour présenter les sujets de manière à les faire entrevoir; et ce n'est qu'alors qu'*on lui transmet les secrets de la Torâ*.

Au même endroit il est dit : « R. Io'hanan ayant dit à R. Éléazar : Viens que je t'enseigne le *Ma'asé mercabâ*, ce dernier répondit : אכתי לא קשאי », ce qui veut dire : *je ne suis pas encore vieux*, et je me trouve encore un naturel bouillant et la légèreté de la jeunesse. Tu vois donc qu'ils ont aussi mis pour condition l'âge, joint à ces vertus (dont nous venons de parler); et comment alors pourrait-on s'engager dans cette matière avec le commun des hommes, les enfants et les femmes ?

La CINQUIÈME CAUSE est dans l'occupation que donnent les besoins du corps formant la *perfection première* [2], particulièrement lorsqu'il s'y joint l'occupation que donnent la femme et les enfants, et surtout lorsqu'il se joint à cela la recherche des superfluités de la vie, qui, grâce aux usages et aux mauvaises habitudes, deviennent un puissant besoin naturel [3]. En effet, même l'homme parfait, tel que nous l'avons décrit, quand il s'occupe beaucoup de ces choses nécessaires, et à plus forte raison (quand il s'occupe des choses) non nécessaires et qu'il les désire ardemment, ses aspirations spéculatives s'affaiblissent et se submergent, et il ne les recherche plus qu'avec tiédeur et mollesse et avec peu de sollicitude; et alors il ne perçoit même

(1) בנץ כתאב, littéralement : *par le texte d'un livre (sacré)*. Ibn-Tibbon traduit : בספריהם, *dans leurs livres;* mais Al-'Harizi : מדברי הכתוב, *par les paroles de l'Écriture*, et, selon lui, l'auteur ferait allusion au texte d'Isaïe dont les paroles en question sont empruntées, opinion qui nous paraît plausible.

(2) Voir la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XXVII.

(3) Sur le mot מלכה, voy. ci-dessus, p. 121, note 2; מלכה מתמכנה signifie *une qualité naturelle solidement établie*.

pas ce qu'il a la faculté de percevoir, ou bien il a une perception confuse, mêlée de perception et d'incapacité.

C'est en raison de toutes ces causes que les sujets en question conviennent à un très petit nombre d'hommes d'élite, et non au vulgaire; c'est pourquoi on doit les cacher au commençant et l'empêcher de les aborder (1), de même qu'on empêche un petit enfant de prendre des aliments grossiers et de soulever des poids.

CHAPITRE XXXV.

Il ne faut pas croire que tout ce que nous avons préliminairement dit, dans les chapitres précédents, sur l'importance du sujet, sur son obscurité, sur la difficulté de le saisir et sur la réserve qu'on doit y mettre envers le vulgaire, s'applique aussi à la négation de la corporéité et à celle des passions (2). Il n'en est point ainsi; mais, au contraire, de même qu'il faut enseigner aux enfants (3) et publier dans les masses que Dieu [qu'il soit glorifié !] est *un* et qu'il ne faut point adorer d'autre que lui, de même il faut qu'ils apprennent, par tradition, que Dieu n'est point un corps, qu'il n'y a nulle ressemblance, dans aucune chose, entre lui et ses créatures, que son existence ne ressemble pas à la leur,

(1) La version d'Ibn-Tibbon ajoute ici les mots מי שאינו ראוי להם, qui ne sont pas exprimés dans notre texte arabe.

(2) C'est-à-dire, ce qui a été dit de la difficulté des choses métaphysiques et de l'impossibilité de les exposer aux masses ne doit pas faire croire qu'il faille leur laisser ignorer que Dieu est incorporel, et qu'il n'est pas sujet aux *passions* (πάθη) ou à la passivité. Voy. plus loin, chap. LV.

(3) Littéralement : *de même qu'il faut* ÉLEVER *les enfants... dans (cette idée) que Dieu etc.* La construction est irrégulière, car la préposition עלי s'adapte à ירבّי, et non pas à ויעלן.

que sa vie ne ressemble pas à celle des créatures douées de vie, ni sa science à celle des créatures douées de science (1), et que la différence entre lui et elles ne consiste pas seulement dans le plus ou le moins, mais plutôt dans le genre de l'existence. Je veux dire, qu'on doit établir pour tous que notre science et la sienne, ou bien notre puissance et la sienne, ne diffèrent pas par le *plus* et le *moins*, ou en ce que l'une est *plus forte* et l'autre *plus faible*, ou par d'autres (distinctions) semblables; car le fort et le faible sont nécessairement semblables en espèce, et une seule définition les embrasse tous deux, et de même tout rapport (proportionnel) n'a lieu qu'entre deux choses d'une même espèce, ce qui a été également expliqué dans les sciences physiques (2). Mais tout ce qui est attribué à Dieu se distingue de nos attributs sous tous les rapports, de sorte que les deux choses ne sauraient être comprises dans une même définition; de même son existence et l'existence de ce qui est hors de lui ne s'appellent, l'une et l'autre, *existence*, que par homonymie, comme je l'expliquerai. Et cela doit suffire aux enfants et au vulgaire pour établir dans leur esprit qu'il existe un être parfait qui n'est point un corps, ni une faculté dans un corps, que (cet être) est Dieu, qu'aucune espèce d'imperfection ne peut l'atteindre, et qu'à cause de cela il n'est aucunement sujet à la passivité.

Ce qu'il y a à dire sur les *attributs*, comment on doit les écarter de lui (Dieu), quel est le sens des attributs qui lui sont appliqués,

(1) Littéralement : *que sa vie n'est pas semblable à la vie de ce qui est vivant d'entre elles, et que sa science n'est pas semblable à la science de ce qui a science d'entre elles.*

(2) L'auteur paraît faire allusion au chap. IV du VIIe livre de la Physique, où Aristote, en parlant de la comparaison des différentes espèces de mouvements, arrive à établir que les choses comparables entre elles doivent non seulement ne pas être de simples homonymes, mais aussi ne se distinguer entre elles par aucune différence, ni par rapport à ce qu'elles sont, ni par rapport à ce dans quoi elles sont, ou, en d'autres termes, elles doivent se rencontrer à la fois dans le *genre* et dans la *différence*, c'est-à-dire, être de la même *espèce*. Voir plus loin, chap. LII, pag. 201, note 4.

de même ce qu'il y a à dire sur la manière dont il a créé les choses et sur sa manière de gouverner le monde, comment sa providence s'étend sur ce qui est hors de lui, ce qu'il faut entendre par sa *volonté,* sa *perception,* sa *science* de tout ce qu'il sait, de même ce qu'il faut entendre par la *Prophétie* et quels en sont les différents degrés, enfin ce qu'il faut entendre par les noms de Dieu, qui, quelque nombreux qu'ils soient, désignent un être unique, — toutes ces choses-là sont des sujets profonds; ce sont là, en réalité, les *secrets de la Torâ,* et ce sont les *mystères* dont il est constamment question dans les livres des prophètes et dans les discours des docteurs. Ce sont là les choses dont il ne faut enseigner que les *premiers éléments,* comme nous l'avons dit, et encore (faut-il que ce soit) à une personne telle que nous l'avons décrite. Mais, s'agit-il d'écarter la corporéité et d'éloigner de Dieu l'assimilation (aux créatures) et les passions, c'est là une chose sur laquelle il faut s'exprimer clairement, qu'il faut expliquer à chacun selon ce qui lui convient (1) et enseigner, comme tradition, aux enfants, aux femmes, aux hommes simples et à ceux qui manquent de disposition naturelle; de même qu'ils apprennent par tradition que Dieu est *un*, qu'il est éternel et qu'il ne faut point adorer d'autre que lui. En effet, il n'y a *unité* que lorsqu'on écarte la corporéité; car le corps n'est point *un,* mais, au contraire, composé de matière et de forme, qui, par leur définition, font *deux,* et il est aussi divisible et susceptible d'être partagé. Et si, ayant reçu cet enseignement, s'y étant habitués, y ayant été élevés et y ayant grandi, ils sont troublés au sujet de certains textes des livres prophétiques, on leur en expliquera le sens, on les initiera à la manière de les interpréter, et on appellera leur attention sur les homonymies et les métaphores dont s'occupe ce traité, jusqu'à ce qu'ils soient convaincus de la vérité de la croyance à l'unité de Dieu et à la véracité des livres prophétiques. Quant à celui dont l'esprit se refuse à comprendre l'interprétation (allégorique) des textes, et à comprendre qu'il puisse y avoir

(1) C'est-à-dire, selon ses facultés et son intelligence.

concordance dans le nom, malgré la différence dans le sens (1), on lui dira : « L'interprétation de ce texte est comprise par les hommes de science; mais pour toi, tu sauras que Dieu n'est point un corps et qu'il est impassible, car la passivité implique changement, tandis que Dieu n'est point sujet au changement, ne ressemble à rien de tout ce qui est hors de lui, et n'a absolument aucune définition de commun avec quoi que ce soit (2), et (tu sauras aussi) que tel discours de prophète est vrai et qu'on doit l'interpréter allégoriquement. » Là on s'arrêtera avec lui; mais il ne faut laisser s'établir dans personne la croyance à la corporéité ou la croyance à quoi que ce soit qui tient aux corps, pas plus qu'il ne faut laisser s'établir la croyance à la non-existence de Dieu, l'idée d'association (3), ou le culte d'un autre que lui.

CHAPITRE XXXVI.

Je t'expliquerai, lorsque je parlerai des *attributs*, dans quel sens il a été dit que telle chose *plaît à Dieu*, ou *l'irrite* et *le met en colère;* car c'est dans ce sens-là qu'on dit de certaines personnes que *Dieu trouvait plaisir en eux*, ou qu'*il était en colère*, ou qu'*il était irrité contre eux*. Ce n'est pas là le but de ce chapitre; mais il a pour but ce que je vais dire.

Sache qu'en examinant tout le Pentateuque et tous les livres des prophètes, tu ne trouveras les expressions de *colère*, d'*irritation*, de *jalousie*, que lorsqu'il s'agit particulièrement d'*idolâtrie*, et tu trouveras qu'on n'appelle *ennemi* de Dieu ou *hostile* à lui ou son *adversaire* que l'idolâtre en particulier. On lit, p. ex.:

(1) C'est-à-dire, que les mêmes mots puissent s'appliquer à des choses ou à des idées différentes, comme cela a lieu dans les homonymes.

(2) C'est-à-dire, aucune espèce de définition ne peut en même temps s'appliquer à Dieu et à une chose quelconque hors de lui.

(3) C'est-à-dire, l'idée d'êtres associés à lui, le dualisme ou le polythéisme.

... et que vous ne serviez d'autres dieux, etc., de sorte que la colère de l'Éternel s'enflamme contre vous (Deutér., XI, 16, 17); *De peur que la colère de l'Éternel, ton Dieu, ne s'enflamme* (*Ibid.*, VI, 15); *Pour l'irriter par l'œuvre de vos mains* (*Ibid.*, XXXI, 29); *Ils m'ont rendu jaloux par ce qui n'est pas Dieu, ils m'ont irrité par leurs vanités, etc.* (*Ibid.*, XXXII, 21); *Car un Dieu jaloux etc.* (*Ibid.*, VI, 15); *Pourquoi m'ont-ils irrité par leurs doles* (Jérémie, VIII, 19); *Parce que ses fils et ses filles l'ont irrité* (Deutér., XXXII, 19); *Car un feu s'est allumé par ma colère* (*Ibid.*, v. 22); *L'Éternel* (1) *se venge de ceux qui lui sont hostiles et garde rancune à ses ennemis* (Nahum, I, 2); *Et il paie à ses adversaires* (Deutér., VII, 10); *Jusqu'à ce qu'il ait expulsé ses ennemis* (Nombres, XXXII, 21); *... que l'Éternel, ton Dieu, hait* (Deutér., XVI, 22); *Tout ce qui est en abomination à l'Éternel, (tout ce) qu'il hait* (*Ibid.*, XII, 31). Les exemples de cette sorte sont trop nombreux pour être énumérés; mais si tu en suis a trace dans tous les livres (saints), tu les trouveras.

Si les livres prophétiques ont si fortement insisté là-dessus, c'est uniquement parce qu'il s'agit d'une opinion fausse se rattachant à Dieu, je veux dire, de l'idolâtrie. Si quelqu'un croyait que Zéid est debout, au moment où il est assis, sa déviation de la vérité ne serait pas (grave) comme la déviation de celui qui croirait que le feu est au dessous de l'air, ou que l'eau est au dessous de la terre (2), ou que la terre est plane, et d'autres choses

(1) Dans le texte, la citation n'est pas tout à fait exacte. Il faut lire יי au lieu de הוא, et ונוטר au lieu de ומשלם. C'est, sans doute, une erreur de mémoire qu'il faut attribuer à l'auteur; car la faute existe dans presque tous les mss. ar., comme dans ceux de la version d'Ibn-Tibbon, et dans le *Moré-ha-Moré* (pag. 21).

(2) On sait que, selon Aristote, les quatre éléments ont leurs régions particulières; ce sont des sphères qui s'entourent les unes les autres, comme celles des planètes. La terre est entourée par l'eau, celle-ci par l'air, qui, à son tour, est environné par le feu. Voy. la *Physique* d'Arist., liv. IV, chap. 5, et le traité *du Ciel*, liv. IV, chap. 5. Cf. ci-après, chap. LXXII.

semblables; la déviation de ce dernier ne serait pas comme la déviation de celui qui croirait que le soleil est (tiré de l'élément) du feu, ou que le ciel est un hémisphère, et d'autres choses semblables; la déviation de ce troisième ne serait pas comme la déviation de celui qui croirait que les anges mangent et boivent, et d'autres choses semblables; la déviation de ce quatrième ne serait pas comme la déviation de celui qui croirait qu'il faut adorer quelque autre chose que Dieu. Car à mesure que l'ignorance et la fausse croyance se rapportent à un objet plus grand, je veux dire, à celui qui occupe un rang plus important dans l'Être, elles ont plus de gravité que lorsqu'elles se rapportent à ce qui occupe un rang inférieur. Par *fausse croyance,* je veux dire : que l'on croit la chose à l'inverse de ce qu'elle est réellement; par *ignorance,* je veux dire : que l'on ignore ce qu'il est possible de connaître. L'ignorance de celui qui ignorerait la mesure du cône ou la sphéricité du soleil ne serait pas (grave) comme l'ignorance de celui qui ne saurait pas si Dieu existe ou si l'univers n'a pas de Dieu, et la fausse croyance de celui qui croirait que le cône forme la moitié du cylindre (1) ou que le soleil est un disque (2)

(1) Littéralement : *que le cône du cylindre en est la moitié,* c'est-à-dire, que le cône forme la moitié d'un cylindre qui a la même base et la même hauteur; on sait que la mesure de solidité du cône n'est que le tiers de celle du cylindre à base et à hauteur égales.

(2) Littéralement : *un cercle ;* l'auteur veut parler de celui qui croirait que le soleil est tel qu'il paraît à nos yeux, c'est-à-dire, qui n'y verrait que quelque chose de *circulaire,* et qui ignorerait que le soleil est une *sphère.* Al-'Harizi, ne s'étant pas bien rendu compte du mot دايرة (cercle), qu'il a pris dans le sens de *rond,* a cru devoir ajouter une négation et a traduit או כי אין השמש עגול, *ou que le soleil n'est pas rond.* C'est là un grave contre-sens, et M. Scheyer, dans les notes critiques dont il a accompagné l'édition de la première partie de la version d'Al-'Harizi (page 37, note 5), a eu tort de donner ici la préférence à cette version sur celle d'Ibn-Tibbon, et de prétendre qu'il faut ajouter une négation dans le texte ar. C'est à tort encore que M. Scheyer s'appuie de la version d'Ibn-Falaquera, qui, dit-il, porte או שהשמש איננה מסיבה (voy. *Moré-ha-Moré,* p. 21); le mot איננה a été ajouté, sans aucun doute,

ne serait pas (grave) comme la fausse croyance de celui qui croirait que Dieu est plus d'*un*.

Tu sais que tous ceux qui se livrent au culte des idoles ne les adorent pas dans ce sens qu'il n'existe pas de divinité en dehors d'elles; car jamais aucun homme des générations passées ne s'est imaginé, ni aucun homme des générations futures ne s'imaginera que la figure faite par lui de métal, de pierre, ou de bois, ait elle-même créé le ciel et la terre, et que ce soit elle qui les gouverne. Celle-ci, au contraire, n'est adorée que dans ce sens qu'elle est le symbole d'une chose qui est intermédiaire entre nous et Dieu, comme le dit clairement (l'Écriture) : *Qui ne te craindrait pas, ô Roi des nations? etc.* (Jérémie, X, 7); et ailleurs : *Et en tous lieux on présente de l'encens à mon nom, etc.* (Malachie, I, 11), faisant allusion à ce qui, selon eux (les païens), est la *cause première*. Nous avons déjà exposé cela dans notre grand ouvrage [1], et c'est une chose que personne d'entre nos coreligionnaires ne conteste. Mais, puisque ces mécréants, tout en croyant l'existence de Dieu, appliquaient leur fausse croyance à quelque chose qui n'est dû qu'à Dieu seul, — je veux dire, au culte et à la vénération (dus à la Divinité), comme il est dit : *Et vous adorerez l'Éternel, etc.* (Exode, XXIII, 25), afin que son existence soit bien établie dans la croyance du peuple, — et qu'ils croyaient (pouvoir rendre) ce devoir à ce qui est hors de lui [chose qui contribuait à faire disparaître l'existence de Dieu de la croyance du peuple, celui-ci ne saisissant que les pratiques du culte, sans (en pénétrer) le sens, ni (connaître) la réalité de celui à qui s'adresse ce culte], cela devait nécessairement leur faire mériter la mort, comme il est dit textuellement : *Tu ne laisseras vivre aucune âme* (Deutér., XX, 16); et on en donne expressément la raison, qui est, de faire cesser cette opinion fausse, afin que les

par quelque copiste ou peut-être par l'éditeur du *Moré-ha-Moré*, car les mss. portent généralement או שהשמש מסיבה.

(1) Voy. *Mischné Torá* ou Abrégé du Talmud, liv. I, traité de l'*Idolâtrie*, chap. I.

autres n'en soient pas infectés, comme on ajoute : ***Afin qu'ils ne vous apprennent pas à faire etc.*** (*Ibid.*, v. 18). Ceux-là (les idolâtres), on les a appelés ***ennemis, adversaires, hostiles*** (à Dieu), et on a dit que celui qui agit ainsi ***rend (Dieu) jaloux, l'irrite et le met en colère;*** et quelle donc sera la condition de celui dont l'incrédulité se rapporte à l'essence même de Dieu, et dont la croyance [1] est à l'inverse de ce qu'il (Dieu) est réellement, je veux dire, qui ne croit pas à son existence, ou qui le croit ***deux,*** ou qui le croit un corps, ou qui le croit sujet aux passions, ou qui lui attribue une imperfection quelconque? Un tel homme est indubitablement pire que celui qui adore une idole, en la considérant comme un intermédiaire, ou parce que, dans son opinion, elle est bienfaisante ou malfaisante.

Il faut que tu saches qu'en croyant la corporéité ou (en attribuant à Dieu) une des conditions du corps, tu le ***rends jaloux,*** tu ***l'irrites,*** tu ***allumes le feu de la colère,*** tu es ***adversaire, ennemi, hostile,*** beaucoup plus encore que celui qui se livre à l'idolâtrie. S'il te venait à l'idée que celui qui croit la corporéité pût être excusé parce qu'il aurait été élevé ainsi, ou à cause de son ignorance et de la faiblesse de son intelligence, tu devrais en penser de même à l'égard de celui qui se livre à l'idolâtrie; car il ne le fait que par ignorance ou par l'éducation : ***ils maintiennent l'usage de leurs pères*** [2]. Si tu disais (à l'égard du premier) que le sens littéral de l'Écriture le fait tomber dans ce doute, tu

(1) Au lieu de ואעתקאדה, quelques mss. portent ואעתקדה, *et qui le croit*. Les versions hébraïques sont d'accord avec cette dernière leçon, qui est peut-être préférable.

(2) Ces mots que l'auteur a écrits en hébreu sont une locution proverbiale usitée dans les livres rabbiniques; par exemple : הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, Talmud de Babylone, traité *Béçá*, fol. 4 *b*. Dans le traité *'Houllîn* (fol. 13 *b*) on dit au sujet des idolâtres : גכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי ע"א הן אלא מנהג אבותיהם בידיהם « Les Gentils hors de la Terre-Sainte ne sont pas de véritables idolâtres, » mais *ils maintiennent l'usage de leurs pères.* » Voy. aussi traité *'Abódá Zará*, fol. 2 *a*, dans les *Tosaphóth* ou Gloses.

devrais savoir de même que celui qui adore les idoles n'est amené à leur culte que par des imaginations et par des idées fausses. Il n'y a donc pas d'excuse pour celui qui, étant lui-même incapable de méditer, ne suit pas l'autorité des penseurs qui cherchent la vérité; car, certes, je ne déclare pas mécréant celui qui n'écarte pas la corporéité (de Dieu) au moyen de la démonstration, mais je déclare mécréant celui qui ne croit pas qu'elle doive être écartée; d'autant plus qu'on a la version d'Onkelos et celle de Jonathan ben-Uziel, qui font tout pour éloigner l'idée de la corporéité (de Dieu). C'était là le but de ce chapitre.

CHAPITRE XXXVII.

Panîm (פנים) est un homonyme, et il l'est principalement sous le rapport métaphorique [1]. C'est d'abord le nom de la *face* (ou du *visage*) de tout animal; p. ex.: *Et tous les visages* (פנים) *sont devenus jaunes* (Jérémie, XXX, 6); *Pourquoi votre visage* (פניכם) *est-il triste* (Genèse, XL, 7)? Les exemples en sont nombreux. Il signifie aussi *colère*; p. ex.: *Et elle n'avait plus son air de colère* (פניה) (I Sam., I, 18) [2]; et, selon cette signification, il a été souvent employé pour désigner la *colère* et l'*indignation* de Dieu; p. ex.: *La colère* (פני) *de l'Éternel les a divisés* (Lament., IV, 16); *La colère* (פני) *de l'Éternel est contre ceux qui font le mal* (Ps. XXXIV, 17); *Ma colère* (פני) *s'en ira, et je te donnerai le repos* [3] (Exode, XXXIII, 14); *Et je mettrai ma colère* (פני) *contre cet*

(1) Littéralement: *et la plus grande partie de son homonymie (a lieu) par manière de métaphore*, c'est-à-dire la plupart des significations de ce mot sont métaphoriques.

(2) Raschi de même explique, dans ce verset, le mot ופניה par פנים של זעם, *visage exprimant la colère* ou *l'irritation*; Kim'hi et d'autres le prennent, avec plus de raison, dans le sens de *mauvaise mine*.

(3) Le sens de *colère*, que l'auteur donne au mot פני dans ce dernier

homme et contre sa famille (Lévit., XX, 5); il y en a de nombreux exemples. Il signifie aussi la *présence* d'une personne et le lieu où elle se tient; p. ex.: *Il etait établi à la face* (על פני) *de tous ses frères* (Genèse, XXV, 18); *A la face* (על פני) *de tout le peuple je serai glorifié* (Lévit., X, 3), où le sens est: *en leur présence;* .... *s'il ne te blasphémera pas à ta face* (על פניך) (Job, I, 11), c'est-à-dire *en ta présence, toi étant là.* C'est selon cette signification qu'il a été dit: *Et l'Éternel parla à Moïse face à face* (פנים בפנים) (Exode, XXXIII, 11), ce qui veut dire: *en présence l'un de l'autre,* sans intermédiaire, comme il est dit ailleurs: *Viens, voyons-nous en face* (II Rois, XIV, 8); et comme on a dit encore: *L'Éternel vous parla face à face* (Deutér. V, 4), ce que, dans un autre endroit, on a clairement exprimé ainsi: *Vous entendiez un son de paroles, mais vous ne voyiez aucune figure; il n'y avait rien qu'une voix* (*Ibid.*, IV, 12); et c'est là ce qu'on a appelé *face à face;* de même par les mots: *Et l'Éternel parla à Moïse face à face,* on n'a exprimé que ce qui est dit ailleurs sur la manière dont Dieu lui parlait [1]: *Il entendait la voix qui lui parlait* (Nombres, VII, 89). Ainsi il est clair pour toi que par *face à face* on veut indiquer qu'il (Moïse) entendait la *voix* (divine) sans l'intermédiaire d'un ange. Les mots: *Et ma face ne sera pas vue* (Exode, XXXIII, 23) renferment encore ce même sens (de *présence*), c'est-à-dire: la réalité de mon existence telle qu'elle est ne saurait être saisie.

Panîm (פנים) est aussi un adverbe de lieu (signifiant *devant*), qu'on exprime en arabe par *imâm* (امام) ou *béin yedéï* (بين يدى), et on l'emploie souvent dans ce sens en parlant de Dieu; p. ex.:

passage, n'est pas celui qui est généralement adopté par les traducteurs et commentateurs du Pentateuque; l'auteur paraît avoir suivi l'opinion rapportée dans le Talmud de Babylone (*Berakhôth*, fol. 7 *a*), et peut-être aussi la version d'Onkelos, qui, dans divers mss., portaient רוגזי יהך, comme on le voit dans le commentaire d'Abravanel sur le *Moré* (Prague, 1831), fol. 61 *b*.

(1) Littéralement: *sur la forme de l'allocution.*

לפני י״י, *devant l'Éternel* (Genèse, XVIII, 22, et *passim*). C'est dans ce sens aussi que sont pris les mots ופני לא יראו (*Et ma face ne sera pas vue*) dans l'interprétation d'Onkelos, qui s'exprime : ודקדמי לא יתחזון, *et ceux qui sont devant moi ne sauraient être vus*, pour indiquer qu'il y a aussi de sublimes créatures que l'homme ne peut percevoir dans leur réalité, et qui sont *les intelligences séparées* (1); elles ont été mises en rapport avec Dieu, comme étant constamment *devant lui* et *en sa présence*, parce que la Providence s'attache fortement et constamment à elles (2). Ce qui, selon lui, je veux dire selon Onkelos, peut être perçu en réalité, ce sont les choses qui occupent, dans l'Être, un rang inférieur à celles-là, je veux dire qui ont *matière* et *forme* (3); et c'est à l'égard de ces choses qu'il dit (dans sa paraphrase) : ותחזי ית דבתראי *Et tu verras ce qui est derrière moi*, c'est-à-dire les êtres dont, pour ainsi dire, je m'écarte et que je laisse derrière moi, (ce qui est dit) allégoriquement pour indiquer leur éloignement de l'Être divin. Tu entendras plus tard mon interprétation de la demande de Moïse (4).

(1) C'est-à-dire, les *Intelligences des sphères*, ou les esprits supérieurs et *abstraits*, qui, selon les philosophes arabes, président aux différentes *sphères* célestes; les Arabes, ainsi que les Scolastiques, croyaient qu'Aristote avait désigné ces *Intelligences* par les mots τὰ κεχωρισμένα, *les choses séparées* (traité *de l'Ame*, liv. III, chap. 7). Albert le Grand, en parlant des *substances séparées*, s'exprime ainsi : « Et ideo quæ (substantia) nec dividitur divisione corporis, nec movetur motu corporis, nec operatur instrumentis corporis, illa *separata* est, non per locum, sed a corporalis materiæ quantumcumque simplicis obligatione. Hæc autem omnia competunt *substantiis coelorum*, etc » (Parva naturalia, *de Motibus animalium*, lib. I, tr. I, c. 4). Voy. aussi Maïmonide, dans le présent ouvrage, IIe partie, chap. IV, et mon article *Ibn-Roschd*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. III, pag. 168.

(2) C'est-à-dire, parce qu'elles sont l'objet de la providence immédiate et toute particulière de la divinité. Cf. la IIIe partie de cet ouvrage, ch. XVII.

(3) Car les *intelligences séparées* ou *abstraites* sont de *pures formes*.

(4) Voir ci-après, chap. LIV.

Panîm est aussi un adverbe de temps signifiant *avant* (*autrefois*) ou *jadis*; p. ex. : *Autrefois* (לפנים) *dans Israël, etc.* (Ruth, IV, 7); *Jadis* (לפנים) *tu fondas la terre* (Ps. CII, 26).

Enfin *panîm* signifie aussi *égard* et *attention* (ou *soin*); p. ex. : לא תשא פני דל *Tu n'auras point égard au pauvre* (Lévit., XIX, 15); ונשוא פנים *Et l'homme respecté* (Isaïe, III, 3); אשר לא ישא פנים *Qui n'a point d'égard* (Deutér., X, 17), et beaucoup d'autres passages. Et c'est aussi dans ce sens qu'il a été dit: *Que l'Éternel porte sa face* (פניו) *vers toi et te donne la paix* (Nombres, VI, 25), ce qui veut dire que la *Providence* nous accompagne.

CHAPITRE XXXVIII.

A'hôr (אחור) est un homonyme qui signifie *dos* (ou *partie de derrière*); p. ex. : *Le derrière* (אחורי) *du tabernacle* (Exode, XXVI, 12); *Et la lance lui sortit par derrière* (מאחריו) (II Sam., II, 23). C'est aussi un adverbe de temps signifiant *après*; p. ex. : *Et après lui* (ואחריו) *il ne s'en est point levé comme lui* (II Rois, XXIII, 25); *Après* (אחר) *ces choses* (Genèse, XV, 1); et les exemples en sont nombreux. Il a aussi le sens de *suivre*, *marcher sur les traces* d'une personne, en imitant sa conduite; p. ex. : *Vous marcherez après* (אחרי) *l'Éternel, votre Dieu* (Deutér., XIII, 5); *Ils marcheront après* (אחרי) *l'Éternel* (Osée, XI, 10), ce qui a le sens d'*obéir à Dieu*, de *marcher sur les traces de ses actions* et d'*imiter sa conduite*; (de même:) *Il a marché après* (אחרי) *un (vain) commandement* (*Ibid.*, V, 11). — C'est dans ce sens qu'il a été dit : *Et tu me verras par derrière* (אחורי) (Exode, XXXIII, 23), (ce qui veut dire) tu saisiras ce qui me suit, ce qui s'assimile à moi et ce qui résulte de ma volonté, c'est-à-dire toutes mes créatures, comme je l'expliquerai dans l'un des chapitres de ce traité [1].

(1) Voir plus loin, chap. LIV. Cf. ci-dessus, chap. XXI, pag. 76.

CHAPITRE XXXIX.

Leb (לב) est un homonyme qui désigne (primitivement) le *cœur*, je veux dire le membre dans lequel, pour tout être qui en est doué, réside le principe de la vie [1]; p. ex. : *Et il les enfonça dans le cœur* (בלב) *d'Absalom* (II Sam., XVIII, 14). Et comme ce membre se trouve au milieu du corps, on a ainsi appelé métaphoriquement le *milieu* de toute chose; p. ex.: *Jusqu'au cœur* ou *au milieu* (לב) *du ciel* (Deutér., IV, 11); *Au milieu* (לבת) *du feu* (Exode, III, 2). C'est aussi le nom de la *pensée;* p. ex.: *Mon cœur* (לבי) *n'a-t-il pas suivi etc.* (II Rois, V, 26)? c'est-à-dire j'étais présent par ma *pensée* lorsque telle et telle chose s'est passée. Dans le même sens (on a dit) : *Et vous ne pencherez pas après votre cœur* (Nombres, XV, 39), c'est-à-dire vous ne suivrez pas vos *pensées;* (et ailleurs:) *dont le cœur se détourne aujourd'hui* (Deutér., XXIX, 18), (c'est-à-dire) dont la *pensée* se détourne. Il signifie encore *opinion* (ou *sentiment*); p. ex.: *Tout le reste d'Israël était d'un seul cœur* (לב) *pour établir David roi* (I Chron., XII, 38), c'est-à-dire d'un même *sentiment;* de même : *Et les sots meurent faute de cœur* (Prov., X, 21), ce qui veut dire: faute de *bon sens*. Il en est de même dans ce passage : *Mon cœur n'a jamais dévié* (Job, XXVII, 6), ce qui signifie : mon *sentiment* ne s'est jamais détourné ni écarté de cette chose; car le commencement du verset dit : *Je suis resté ferme dans ma piété et je ne l'ai pas abandonnée,* (ce qui cadre bien avec ces mots :) *et mon cœur n'a jamais dévié* [2]. Le sens que je donne ici au mot יחרף, je le

(1) Littéralement : *dans lequel est le principe de la vie de tout ce qui a un cœur,* c'est-à-dire de tous les animaux qui ont du sang. Cf. Aristote, traité *des Parties des animaux*, liv. III, chap. IV; Hist. *des Animaux*, liv. II, chap. XV.

(2) L'auteur veut justifier ainsi sa traduction du verbe יחרף, qu'il prend dans le sens de : *dévier, se détourner,* d'après le verbe arabe حرف, tandis qu'on le traduit généralement par *blâmer.*

trouve également dans שפחה נחרפת לאיש (Lévit., XIX, 20), — le mot נחרפת étant analogue au mot arabe منحرفة, *changée, détournée,* — c'est-à-dire « une esclave dont les liens d'esclavage ont été *changés* en liens de mariage [1] ».

Leb (cœur) signifie aussi *volonté* (ou *intention*); p. ex.: *Et je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur* (Jérémie, III, 15) [2]; *Est-ce que ton cœur est droit comme l'est mon cœur* (II Rois, X, 15)? c'est-à-dire est-ce que ta *volonté* (ton *intention*) est dans la droiture comme la mienne? Dans ce sens on l'emploie quelquefois métaphoriquement en parlant de Dieu; p. ex.: *Il fera selon ce qui est dans mon cœur et dans mon âme* (I Sam., II, 35), c'est-à-dire il agira selon ma *volonté; Et mes yeux et mon cœur y seront toujours* (I Rois, IX, 3); c'est-à-dire ma providence et ma *volonté*. — Il signifie encore *intelligence;* p. ex.: *L'homme (au cerveau) creux sera doué de cœur* (ילבב) (Job, XI, 12), c'est-à-dire deviendra *intelligent;* de même: *Le cœur du sage est tourné à droite* (Ecclés., X, 2), c'est-à-dire son *intelligence* (se tourne) vers les choses parfaites. On en trouve de nombreux exemples. C'est dans cette signification qu'il doit être pris partout où il est métaphoriquement appliqué à Dieu, je veux dire comme désignant *l'intelligence,* sauf les rares exceptions où il désigne la *volonté,* conformément à l'ensemble de chaque passage. De même (les expressions) *Et tu rappelleras à ton cœur* (Deutér., IV, 39), *Et il ne rappelle pas à son cœur* (Isaïe, XLIV, 19), et toute autre expression semblable ont toutes le sens de *considération intellectuelle,* comme il est dit (expressément): *Et l'Éternel ne vous a point donné un cœur pour connaître etc.* (Deutér., XXIX, 4), ce

(1) Littéralement: *détournée de la possession d'esclavage vers la possession de mariage.*

(2) Cet exemple, comme le font observer avec raison quelques commentateurs, aurait dû être placé un peu plus loin, où il est question du mot לב, appliqué métaphoriquement à Dieu.

qui est semblable à (cette autre expression): ***On t'a montré à connaître etc.*** (***Ibid.***, IV, 35) [1].

Quant à ces mots : ***Et tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur*** (***Ibid.***, VI, 5), le sens est, selon moi : ***de toutes les forces de ton cœur,*** c'est-à-dire ***de toutes les facultés du corps;*** car toutes elles prennent leur origine dans le cœur. On veut dire par là : tu auras pour but, dans toutes tes actions, de percevoir Dieu, ainsi que nous l'avons exposé dans le commentaire sur la ***Mischnâ*** [2] et dans le ***Mischné Torâ*** [3].

CHAPITRE XL.

Roua'h (רוח) est un homonyme qui désigne d'abord l'*air*, je veux dire l'un des quatre éléments; p. ex. : ***Et l'air*** (רוח) ***de Dieu planait*** (Genèse, I, 2) [4]. C'est ensuite le nom du *vent* qui souffle; p. ex. : ***Et le vent*** (רוח) ***d'Orient emporta les sauterelles*** (Exode, X, 13); ***Un vent*** (רוח) ***d'Occident*** (***Ibid.***, v. 19); les exemples en sont nombreux. C'est aussi le nom de l'*esprit vital* [5]; p. ex.: ***Un esprit*** (רוח) ***qui s'en va et ne revient point*** (Ps. LXXVIII, 39); ***Qui a en lui un esprit*** (רוח) ***de vie*** (Genèse, VII, 15). C'est

(1) L'auteur ajoute ce dernier passage, pour montrer que דעת (connaître) signifie *entendre, comprendre,* et que, par conséquent, il s'agit aussi, dans le passage précédent, d'une connaissance intellectuelle.

(2) Voy. *Huit chapitres* ou Introduction au traité *Abôth,* chap. V.

(3) Voy. traité *Yesodé ha-Torâ,* chap. II, § 2.

(4) L'auteur s'écarte de l'opinion de tous les commentateurs en expliquant ici le mot רוח par *air.* Il faut se rappeler que l'auteur retrouve dans les deux premiers versets de la Genèse la théorie aristotélique sur les quatre éléments et sur la position respective de leurs sphères. Voy. ce qu'il dit à cet égard au commencement du chap. XXX de la IIe partie de cet ouvrage. Cf. ci-dessus, chap. XXXVI, pag. 134, note 2.

(5) Sur les *esprits vitaux,* on trouvera quelques détails dans une note au commencement du chap. LXXII.

encore le nom de la chose qui reste de l'homme après la mort, et qui n'est pas sujette à périr; p. ex.: *Et l'esprit* (והרוח) *retourne vers Dieu qui l'a donné* (Ecclés., XII, 7). Il désigne encore l'*inspiration* d'intelligence divine qui émane (de Dieu) sur les prophètes, et par laquelle ils prophétisent [comme nous te l'expliquerons quand nous parlerons du prophétisme selon ce qu'il convient d'en dire dans ce traité]; p. ex.: *Et j'ôterai de l'esprit* (מן הרוח) *qui est sur toi et je le mettrai sur eux* (Nombres, XI, 17); *Et quand l'esprit* (הרוח) *reposait sur eux* (*Ibid.*, v. 25); *L'esprit* (רוח) *de l'Éternel a parlé par moi* (II Sam., XXIII, 2); il y en a de nombreux exemples. Enfin ce mot signifie *intention* et *volonté* (ou *dessein*); p. ex.: *Le sot émet tout (ce qu'il a dans) son esprit* (רוחו) (Prov., XXIX, 11), c'est-à-dire son *intention* et son *dessein*. De même: *L'esprit* (רוח) *de l'Égypte s'évanouira dans elle, et j'anéantirai ce qu'elle projette* (Isaïe, XIX, 3), ce qui veut dire: ses desseins seront dérangés et l'art de se gouverner lui sera caché; de même: *Qui a mesuré l'esprit* (את־רוח) *de l'Éternel, et où est l'homme qui puisse nous faire connaître* (1) *ce qu'il projette* (*Ibid.*, XL, 13)? ce qui veut dire: « Qui est celui qui connaît l'enchaînement de sa *volonté* ou qui saisit la manière dont il gouverne l'univers, afin de nous la faire connaître? » sujet que nous exposerons dans quelques chapitres sur le régime (de l'univers) (2).

Toutes les fois que le mot *roua'h* (רוח) est attribué à Dieu, c'est conformément à la cinquième signification (3), et quelquefois c'est dans le dernier sens, qui est celui de *volonté*, comme nous l'avons exposé; il faut donc l'expliquer dans chaque passage selon ce qu'indique l'ensemble du discours.

(1) L'auteur, comme on va le voir, explique יודִיעֶנּו comme s'il y avait יודִיעֵנוּ, en prenant le suffixe נו pour la première personne du pluriel.

(2) Voy. les chapitres XVIII et suiv. de la IIIe partie de cet ouvrage, qui traitent de la Providence divine et de son intervention dans les affaires des hommes.

(3) C'est-à-dire dans le sens d'*inspiration* émanée de Dieu.

CHAPITRE XLI.

Néphesch (נפש) est un homonyme qui désigne d'abord l'*âme animale* commune à tous les êtres doués de sensibilité [1]; p. ex.: ... *ayant une âme* (נפש) *vivante* (Genèse, I, 30). Puis il désigne le *sang;* p. ex.: *Et tu ne mangeras pas l'âme* (הנפש) *avec la chair* (Deutér., XII, 23). Ensuite c'est le nom de l'*âme rationnelle,* je veux dire de (celle qui constitue) la *forme de l'homme;* p. ex.: *Par le Dieu vivant qui nous a fait cette âme* (את־הנפש הזאת) (Jérémie, XXXVIII, 16). C'est encore le nom de la chose qui reste de l'homme après la mort [2]; p. ex.: *L'âme* (נפש) *de mon seigneur sera enveloppée dans le faisceau de la vie* (I Sam., XXV, 29). Enfin ce mot signifie *volonté;* p. ex.: *Pour enchaîner ses princes à son âme* (בנפשו) (Ps. CV, 22), c'est-à-dire à sa *volonté;* de même: *Et ne le livre pas à l'âme* (בנפש) *de ses ennemis* (Ps. XLI, 3) [3], c'est-à-dire ne le livre pas à leur *volonté.* Je

(1) Cf. Aristote, *Traité de l'Ame,* liv. II, chap. III et V.

(2) Si l'auteur distingue ici de *l'âme rationnelle* ce qui reste de l'homme après la mort, il faut se rappeler qu'il ne voit dans l'âme rationnelle qu'une *disposition* physique; c'est l'intellect en puissance qui, par la méditation et l'influence de l'intellect actif universel, devient *intellect acquis* et *intellect en acte,* et, comme tel, est impérissable. Voy. ci-après, chap. LXX et chap. LXXII, vers la fin. Sur cette doctrine et ses diverses nuances chez les philosophes arabes, voy. mes articles *Ibn-Bâdja* et *Ibn-Roschd* dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques,* tome III, pag. 157, 166 et suiv. Sur Maïmonide en particulier, voy. Scheyer, *Das psychologische System des Maimonides,* pag. 30 et suiv. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans d'autres endroits.

(3) Dans les deux versions hébr. la citation porte: אל תתנני בנפש צרי, *ne me livre pas à l'âme de mes adversaires* (Ps. XXVII, 12). L'auteur paraît avoir écrit, par une erreur de mémoire: אל תתנהו בנפש צריו, comme on le trouve dans plusieurs mss. de l'original arabe et de la version d'Ibn-Tibbon. Quelques copistes ont changé צריו en אויביו,

prends dans le même sens (les mots) : *S'il est dans votre âme* (את־נפשכם) *d'enterrer mon mort* (Genèse, XXIII, 8), c'est-à-dire si cela est dans votre *intention* et dans votre *volonté*; de même : *Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon âme* (נפשי) *ne serait pas pour ce peuple* (Jérémie, XV, 1), où le sens est : ma *volonté* ne serait pas pour eux, c'est-à-dire je ne voudrais point les conserver.

Toutes les fois que le mot *néphesch* (נפש) est attribué à Dieu, il a le sens de *volonté*, comme nous l'avons dit précédemment au sujet des mots : *Il fera selon ce qui est dans mon cœur et dans mon âme* (I Sam., II, 35)[1], dont le sens est : dans ma *volonté* et dans mon *intention*. Conformément à cette signification les mots ותקצר נפשו בעמל ישראל (Juges, X, 16) devront être expliqués ainsi : *et sa volonté s'abstint d'affliger Israël*. Jonathan ben-Uziel n'a point traduit ce passage; car l'ayant entendu conformément à la première signification (du mot *néphesch*), il en résultait pour lui une passivité (attribuée à Dieu), et pour cela il s'est abstenu de le traduire[2]. Mais si on prend (le mot *néphesch*) dans la

d'autres ont substitué (dans la version d'Ibn-Tibbon) le passage du psaume XXVII, verset 12; mais ce qui prouve que l'auteur a écrit תתנהו avec le suffixe de la troisième personne, c'est qu'il explique lui-même ce mot par le mot arabe תסלמה qu'on lit dans tous les mss. Dans la plupart des mss. de la version d'Ibn-Tibbon on lit également תסגירהו, et ce mot a été arbitrairement changé en תסגירני.

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXXIX, pag. 143.

(2) R. David Kim'hi, dans son commentaire sur le livre des Juges, dit également que Jonathan ben-Uziel, dans sa paraphrase chaldaïque, a passé ce passage sous silence; cependant Ibn-Caspi, dans son commentaire sur le *Moré*, affirme que les mots en question étaient rendus dans les mss. qu'il avait sous les yeux comme ils le sont en effet dans nos éditions de la paraphrase chaldaïque. Selon Ibn-Caspi, l'auteur a pu vouloir dire que Jonathan n'a pas modifié les expressions du passage, mais qu'il l'a rendu mot pour mot, sans faire disparaître l'anthropomorphisme; mais les mots לם יתרגמה בגמלה n'admettent point cette interprétation, et il résulte évidemment des termes dont se sert Maïmonide que Jonathan n'avait pas traduit ce passage. En effet, il existe encore maintenant des

dernière signification, l'explication (de notre passage) est très claire; car il est dit précédemment que la Providence divine les avait abandonnés, de sorte qu'ils périrent, et qu'ils avaient imploré son secours, mais qu'elle ne les secourut pas. Lors donc qu'ils montrèrent un extrême repentir, se trouvant dans un profond abaissement et sous la domination de l'ennemi (1), il eut pitié d'eux, *et sa volonté s'abstint de faire durer leur affliction et leur abaissement.* Il faut bien te pénétrer de cela, car c'est (une explication) remarquable. Le ב dans בעמל ישראל est à la place de מן, *de;* c'est comme si l'on avait dit מן עמל ישראל. Les grammairiens ont énuméré beaucoup d'exemples pareils, comme: והנותר בבשר ובלחם *et ce qui restera* DE *la chair et* DU *pain* (Lévit., VIII, 32); נשאר בשנים *ce qui reste* DES *années* (*Ibid.*, XXV, 52); בגר ובאזרח הארץ (*qu'elle soit du nombre*) DES *étrangers ou* DES *indigènes* (Exode, XII, 17) (2). Cela se trouve fréquemment.

CHAPITRE XLII.

'Hay (חי *vivant, vivre*) se dit de ce qui a la croissance et la sensibilité (3); p. ex.: *Tout ce qui se meut qui est vivant* (חי) (Genèse, IX, 3). Il signifie aussi *guérir* d'une maladie très vio-

mss. de la paraphrase de Jonathan, où le passage en question n'est pas traduit en chaldéen, mais conservé en hébreu. Voici tout le verset d'après un ms. de la Biblioth. imp. (anc. fonds héb., nº 57, fol. 118 *a*): ואעדיאו ית טעות עממיא מביניהון ופלחו קדם יי ותקצר נפשו בעמל ישראל.

(1) Littéralement: *Leur abaissement étant grand et l'ennemi s'étant rendu maître d'eux.*

(2) Dans tous ces exemples le préfixe ב, *dans*, est à la place de la préposition מן, *de*. Le troisième exemple manque dans nos éditions de la version d'Ibn-Tibbon; mais il se trouve dans les mss. de cette version.

(3) C'est-à-dire, des êtres qui ont la faculté de nutrition et en même temps la sensibilité. Le mot hébreu חי ne s'applique jamais aux plantes.

lente; p. ex. : *Quand il fut guéri* (ויחי) *de sa maladie* (Isaïe, XXXVIII, 9); (*Ils demeurèrent*) *dans le camp jusqu'à ce qu'ils fussent guéris* (עד חיותם) (Josué, V, 8); de même: *de la chair saine* (חי) (Lévit., XIII, 10). Pareillement le mot *mouth* (מות), qui signifie *mourir*, désigne aussi une *maladie violente;* p. ex.: *Et son cœur mourut* (וימת) *en lui, et il devint comme une pierre* (I Sam., XXV, 37), ce qui désigne la violence de la maladie (de Nabal). C'est pourquoi on a dit explicitement du fils de la femme de Sarepta: *Et sa maladie devint de plus en plus violente, jusqu'à ce qu'il ne lui restât plus de souffle* (*de vie*) (I Rois, XVII, 17); car si on avait simplement dit *et il mourut* (וימת), on aurait pu penser qu'il s'agissait seulement d'une maladie violente avoisinant la mort, comme celle de Nabal lorsqu'il entendit la nouvelle (1). En effet quelqu'un d'Andalousie a dit (au sujet du fils

(1) Voy. le chapitre XXV du Ier livre de Samuel d'où est tiré le précédent passage biblique.—L'auteur paraît vouloir dire que l'ensemble du passage relatif au fils de la femme de Sarepta, et où l'on parle d'abord explicitement d'une maladie très violente, et ensuite de l'extinction du souffle de vie, indique que l'enfant était bien réellement mort. Il cite ensuite, sans l'adopter, l'opinion d'un auteur d'Andalousie, qui pensait qu'il s'agissait, dans ce récit, d'une mort apparente. Plusieurs commentateurs, tels qu'Ibn-Caspi, Moïse de Narbonne, Ephodi, insinuent que Maïmonide a voulu voiler sa pensée, et qu'il adopte lui-même l'opinion de l'auteur d'Andalousie. Ils s'appuient d'un autre récit analogue (II Rois, IV, 19 et 20), où l'on s'exprime: *et il mourut* (וימת), ce qui détruirait le raisonnement de Maïmonide; mais Abravanel, dans son commentaire sur le *Moré* (fol. 66), fait observer que là aussi on parle d'abord de la maladie et ensuite de la mort, ce qui indique qu'il s'agit d'une mort réelle, conformément au raisonnement de Maïmonide sur le passage relatif au fils de la veuve de Sarepta. Quoi qu'il en soit, on ne peut admettre que Maïmonide, dans le but de voiler une hérésie, ait fait un raisonnement dénué de logique et se soit contredit lui-même. On ne saurait admettre l'opinion d'Abravanel, qui, pour justifier Maïmonide, prétend que les paroles de l'auteur d'Andalousie se rapportent à Nabal; il me paraît bien évident, par l'ensemble, qu'il s'agit ici du fils de la femme de Sarepta; mais, comme nous l'avons dit, Maïmonide cite cette opinion sans l'adopter lui-même. Il est certain, du reste, que ce passage

de la femme de Sarepta) qu'il cessa de respirer, de sorte qu'on n'aperçut plus de respiration en lui, comme cela arrive quelquefois dans les cas d'apoplexie et de *suffocation hystérique* (1), de telle sorte qu'on ne sait pas si (le malade) est mort ou vivant, doute qui dure quelquefois un ou deux jours.

Ce mot (חי) est aussi employé fréquemment quand il s'agit de l'acquisition de la science; p. ex. : *Et elles seront la vie* (חיים) *pour ton âme* (Prov., III, 22); *Car celui qui me trouve a trouvé la vie* (*Ibid.*, IX, 35); *Car ils sont la vie de ceux qui les trouvent* (*Ibid.*, IV, 22), et beaucoup d'autres passages. Conformément à cela, les opinions saines ont été appelées *vie*, et les opinions corrompues, *mort;* le Très-Haut a dit : *Regarde, j'ai mis aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal* (Deutér., XXX, 15), où l'on explique clairement les deux mots en disant que le bien est la *vie*, et le mal, la *mort*. J'interprète de même les mots : *Afin que vous viviez etc.* (*Ibid.*, V, 30); et cela conformément à l'explication traditionnelle de ce passage : *Afin que tu sois heureux etc.* (*Ibid.*, XXII, 7) (2). C'est conformément à ce sens méta-

est un de ceux dont les adversaires de Maïmonide s'emparèrent pour rendre suspecte son orthodoxie. Voy. la réponse de R. Iehouda ibn-al-Fakhâr à R. David Kim'hi, dans le Recueil des lettres de Maïmonide, édition d'Amsterdam, in-12, fol. 25 *a*.

(1) La maladie appelée par les anciens *strangulation* ou *suffocation de la matrice* (πνιγμοὶ ... ἐν ταῖς ὑστέραις, Arist., *Histoire des animaux*, l. VII, chap. 2; ὑστερικὴ πνὶξ, Galien, *Comment. sur les Aphorismes d'Hippocrate*, V, 35; *strangulationes vulvæ*, Pline, *Hist. nat.*, XX, 57) est une affection de cet organe dans laquelle les femmes ont des mouvements spasmodiques et croient sentir à la gorge une boule (*globus hystericus*) qui les étouffe. Voy. Dict. des sc. méd., articles *Hystérie*, *Strangulation* et *Suffocation*.

(2) L'auteur veut dire que, de même que dans le passage précité du Deutéronome (XXX, 15) la vie et le bien sont évidemment la même chose, de même dans ce passage : *Afin que vous viviez et que vous soyez heureux* (וטוב לכם), la vie et le bonheur (טוב) désignent la même chose, et qu'il s'agit ici de la vie de l'âme immortelle ou de la vie de la pure in-

phorique (du mot חי) si répandu dans la langue (hébraïque) que les docteurs ont dit : « Les hommes pieux, même après leur mort, sont appelés *vivants*, et les impies, même pendant leur vie, sont appelés *morts* (1). » Il faut bien te pénétrer de cela.

CHAPITRE XLIII.

Canaph (כנף) est un homonyme, et il l'est surtout sous le rapport de l'emploi métaphorique. Il désigne primitivement l'*aile* des volatiles ; p. ex. : ... *de tout oiseau ayant des ailes* (כנף) *qui vole dans les cieux* (Deutér., IV, 17). Ensuite on l'a employé métaphoriquement pour (désigner) les extrémités et les coins des vêtements ; p. ex. : *Aux quatre coins* (כנפות) *de ton vêtement* (*Ibid.*, XXII, 12). On l'a encore employé métaphoriquement pour (désigner) les extrémités et les bords de la partie habitée de la terre, éloignés de nos contrées ; p. ex. : *Pour saisir les extrémités* (בכנפות) *de la terre* (Job, XXXVIII, 13) ; *Du bout* (מכנף) *de la terre nous avons entendu des chants* (Isaïe, XXIV, 16). Ibn-

telligence, conformément à ce que dit le Talmud au sujet de ces mots : *Afin que tu sois heureux et que tu vives long-temps* (*Ibid.*. XXII, 7) : למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך « Afin que tu sois heureux dans un monde de bonheur parfait, et que tu vives long-temps dans un monde de durée éternelle. » Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschîn*, fol. 39 *b*; *'Hullîn*, fol. 142 *a*; cf. la troisième partie de cet ouvrage, à la fin du chap. XXVII.

(1) Voy. Talm. de Bab., traité *Berakhôt*, fol. 18 *a*, *b*. L'auteur paraît entendre ce passage dans ce sens : que les hommes pieux qui, par l'étude, ont formé leur intelligence, et dans lesquels l'*intellect en puissance* est devenu, par la méditation, *intellect en acte*, arrivent à la véritable vie éternelle, tandis que les impies, même pendant leur vie, doivent être considérés comme morts, ne cherchant pas à se mettre en rapport avec le monde supérieur par la méditation et les études spéculatives.

Djanâ'h [1] dit que (ce mot) se rencontre aussi dans le sens de *voiler* (*cacher*, *dérober*), conformément à l'arabe, où l'on dit [2] *canaftou al-schéi* (كنفتُ الشيء) dans le sens de : *j'ai caché la chose*, et il explique ולא יכנף עוד מוריך (Isaïe, XXX, 20): *et celui qui t'éclaire* [3] *ne se dérobera pas à toi et ne se voilera pas*, ce qui est une bonne explication. De là vient, selon moi, (cette expression) ולא יגלה כנף אביו (Deutér., XXIII, 1), c'est-à-dire: *il ne soulèvera pas le voile de son père* [4]. De même les mots ופרשת כנפך על אמתך (Ruth, III, 9) doivent être expliqués, selon moi : *étends ton voile sur ta servante*.

C'est dans ce dernier sens, selon moi, qu'on a appliqué métaphoriquement le mot *canaph* (כנף) au Créateur, et de même aux anges; car les anges, selon notre opinion, n'ont pas de corps, ainsi que je l'exposerai [5]. Ainsi les mots אשר באת לחסות תחת כנפיו (Ruth, II, 12) doivent se traduire : *sous le voile duquel tu es*

(1) C'est le célèbre grammairien et lexicographe R. Ionâ, appelé en arabe Abou'l-Walîd Merwân ibn-Djanâ'h. Voy. ma *Notice* sur cet homme illustre dans le *Journal asiatique*, année 1850, cahier d'avril, etc.

(2) Les mss. portent אלדי יקולון ; dans un ms. nous lisons אנה יקול. Nous avons écrit plus correctement אלדי יקול ; dans quelques mss. de la version d'Ibn-Tibbon le verbe est également au singulier (שיאמר).

(3) Tous les mss. du *Guide* portent très distinctement מנירך ; dans le passage original du Dictionnaire d'Ibn-Djanâ'h, tel qu'il est cité par Gesénius, dans son Commentaire sur Isaïe et dans son *Thesaurus* (*rad.* כנף), on lit מנורך (منوّرك). Cependant la copie que M. Goldberg a bien voulu m'adresser de ce passage d'Ibn-Djanâ'h, d'après le ms. d'Oxford, porte מטרך ; si cette leçon est exacte, Ibn-Djanâ'h aurait pris ici le mot מורה dans le sens de *pluie* (*hâtive*), ce qui, en effet, serait d'accord avec l'explication de R. Salomon Par'hon et de R. David Kim'hi, empruntée, sans doute, à Ibn-Djanâ'h. Le mot מטרך a pu facilement, par une faute de copiste, être changé en מנירך.

(4) Ou : *il ne découvrira pas le mystère de son père*, la chose que son père entoure de mystère, c'est-à-dire, sa femme.

(5) Voir ci-après, chap. XLIX.

venue t'abriter (1). De même, toutes les fois que le mot *canaph* (כנף) est relatif aux anges, il a le sens de *voile*. N'as-tu pas remarqué ces mots : *Avec deux (ailes) il* COUVRAIT *sa face et avec deux il* COUVRAIT *ses pieds* (Isaïe, VI, 2)? En effet, la cause de son existence — je veux parler de celle de l'ange — est enveloppée d'obscurité (2), et c'est là (ce qu'on a appelé) *sa face*. Et de même les choses dont celui-ci — je veux dire l'ange — est la cause, et qui sont (désignées par) *ses pieds* [comme nous l'avons expliqué en parlant de l'homonyme *réghel* (3)], sont obscures aussi; car l'action des *Intelligences* (4) est obscure, et leur influence (5) ne se manifeste (à nous) que lorsque nous nous sommes livrés à l'étude, et cela pour deux raisons, dont l'une est en elles et l'autre en nous, je veux parler de la faiblesse de notre compréhension et de la difficulté de comprendre l'*Intelligence séparée* dans sa

(1) La leçon varie dans les différents mss.; la plupart portent לתסתכן, quelques uns לתסכן ou לתסתר; mais le verbe doit être au féminin. La véritable leçon me paraît être לתסתכני (لتستكنى), Xe forme du verbe كَنَّ. C'est par ce même verbe que Saadia rend le verbe hébreu חסה. Voy., p. ex., à la fin du Ps. II (Ewald, *Beitræge etc.*, pag. 10).

(2) Littéralement : *est voilée et très cachée.*

(3) Voir ci-dessus, chap. XXVIII, pag. 94.

(4) C'est-à-dire, l'action que les *intelligences des sphères* exercent sur le monde sublunaire. Il faut se rappeler que Maïmonide identifie les anges avec les intelligences *séparées* ou les intelligences des sphères. Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. VI et XII. Cf. ci-dessus, chap. XXXVII, pag. 140, note 1.

(5) Le mot אתׄרהא (leur *trace* ou *impression*) a été rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par ענינם (leur *choses, ce qu'elles sont*); le traducteur a lu sans doute אמרהא. Ailleurs il rend le mot arabe אתׄר par מעשה; mais Ibn-Falaquera fait observer qu'il vaudrait mieux le rendre par רישום (*impression*). Voir les notes critiques d'Ibn-Falaquera sur le chap. LXXII de cette Ire partie (*Moré ha-Moré*, pag. 153).

réalité. Quant à ces mots : *et avec deux il volait* (*ibid.*), j'expliquerai dans un chapitre à part pour quelle raison on a attribué aux anges le mouvement de vol (1).

CHAPITRE XLIV.

'Aïn (עין) est un homonyme qui signifie *source* d'eau ; p. ex. : *Près de la source* (עין) *d'eau dans le désert* (Genèse, XVI, 7), en même temps qu'il est le nom de l'*œil*, instrument de la vue (2) ; p. ex. : *OEil* (עין) *pour œil* (Exode, XXI, 24). Il signifie aussi *soin* (ou *attention*), comme on a dit en parlant de Jérémie : *Prends-le et fixe tes yeux* (עיניך) *sur lui* (Jérémie, XXXIX, 12), ce qui veut dire : aie soin de lui. Et c'est conformément à cette métaphore qu'il faut l'entendre partout où il s'applique à Dieu ; p. ex. : *Mes yeux* (עיני) *et mon cœur y seront toujours* (I Rois, IX, 3), c'est-à-dire ma *Providence* et mon but, comme nous l'avons dit précédemment (3) ; ... *sur lequel les yeux* (עיני) *de l'Éternel, ton Dieu, sont fixés continuellement* (Deutér., XI, 12), c'est-à-dire sur lequel (veille) sa *Providence ; Les yeux* (עיני) *de l'Éternel parcourent etc.* (Zacharie, IV, 10) (4), c'est-à-dire, sa *Providence*

(1) Voir ci-après, chap. XLIX.

(2) L'auteur s'exprime אלעין אלבאצרה (l'œil *voyant*), parce qu'en arabe le mot עין a également les deux sens de *source* et d'*œil*. S'il place la signification principale, qui est celle d'*œil*, après celle de *source*, c'est sans doute pour la rapprocher de la signification métaphorique de *Providence*, qui vient immédiatement après.

(3) Voir ci-dessus, chap. XXXIX, où l'auteur cite ce même passage au sujet du mot לב.

(4) Au lieu de משוטטות, comme le portent généralement les mss. ar. et ceux de la version d'Ibn-Tibbon, il faudrait lire, selon le texte biblique : משוטטים ; l'auteur a confondu dans sa mémoire le passage de Zacharie avec un autre analogue (II Chron., XVI, 9), où on lit משוטטות.

embrasse aussi tout ce qui est sur la terre, comme on le dira dans d'autres chapitres qui traiteront de la *Providence* (1). Si l'on joint, en parlant des *yeux* (de Dieu), le verbe ראה ou חזה, *voir*, comme, p. ex.: *Ouvre tes yeux et vois* (II Rois, XIX, 16); *Ses yeux voient* (Ps. XI, 4), on désigne toujours par là une perception *intelligible*, et non pas une perception *sensible;* car *sentir*, c'est toujours être passif, être impressionné (2), comme tu le sais, tandis que Dieu est *actif*, et non sujet à la *passivité*, comme je l'exposerai.

CHAPITRE XLV.

Schama' (שמע) est un homonyme qui a le sens d'*entendre* (ouïr) et aussi celui d'*accueillir* (écouter, obéir). Pour la signification d'*entendre* (on peut citer): *On ne l'entendra point* (לא ישמע) *de ta bouche* (Exode, XXIII, 13); *Et le bruit fut entendu* (נשמע) *dans la maison de Pharaon* (Genèse, XLV, 16), et beaucoup d'autres exemples. Les exemples sont également nombreux pour l'emploi de *schama'* dans le sens d'*accueillir* ou d'*écouter*, comme: *Mais ils n'écoutèrent point* (ולא שמעו) *Moïse* (Exode, VI, 9); *S'ils lui obéissent* (ישמעו) *et qu'ils l'adorent* (Job, XXXVI, 11); *Vous écouterions-nous donc* (הנשמע) (Néhémie, XIII, 27)? ... *et qui n'obéira point* (ולא ישמע) à tes paroles (Josué, I, 18).—Il se dit aussi (pour *entendre*) dans le sens de *savoir* et de *connaître;* p. ex.: *Une nation dont tu n'entendras pas* (לא תשמע) *la langue* (Deutér., XXVIII, 49), c'est-à-dire dont tu ne *sauras* pas le langage.

Toutes les fois que le verbe *schama'* s'applique à Dieu, et que, selon le sens littéral, il serait pris dans la première signification, il désigne la *perception*, qui fait partie de la troisième significa-

(1) Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XVII et suiv.

(2) Littéralement: *tout sentir* ou *toute sensation est une passion* (πάθος) *et une impression (reçue)*.

tion; p. ex.: *Et l'Éternel entendit* (וישמע) (Nombres, XI, 1), *Parce qu'il a entendu* (בשמעו) *vos murmures* (Exode, XVI, 7), où il s'agit partout d'une *perception de science* (1). Mais lorsque, selon le sens littéral, on le prendrait dans la deuxième signification (2), il signifie que Dieu a ou n'a pas *exaucé* la prière de celui qui priait; p. ex.: ***J'écouterai*** **(אשמע)** ***son cri*** (*Ibid.*, XXII, 23); ***Je l'écouterai*** (ושמעתי), ***car je suis miséricordieux*** (*Ibid.*, v. 27); ***Incline, ô Éternel, ton oreille et écoute*** (ושמע) (II Rois, XIX, 16); ***Et l'Éternel n'écouta point*** (ולא שמע) ***votre voix et ne vous prêta point l'oreille*** (Deutér., I, 45); ***Quand même vous multiplieriez la prière, je ne l'écouterais point*** (Isaïe, I, 15); ***Car je ne t'écoute point*** (Jérémie, VII, 16), et beaucoup d'autres exemples. Tu trouveras encore plus loin, sur ces métaphores et anthropomorphismes, de quoi étancher ta soif (3) et éclaircir tes doutes, et on t'en expliquera toutes les significations, de sorte qu'il n'y restera rien d'obscur sous aucun rapport (4).

CHAPITRE XLVI.

Nous avons déjà dit, dans un des chapitres de ce traité (5), qu'il y a une grande différence entre amener quelqu'un à (la simple notion de) l'existence d'une chose, et approfondir son essence et sa substance. En effet, on peut diriger (les esprits) vers l'existence

(1) C'est-à-dire, où le verbe שמע signifie partout *percevoir* dans le sens de *savoir, connaître*.

(2) C'est-à-dire, dans celle d'*accueillir les paroles de quelqu'un*.

(3) Cf. ci-dessus, pag. 23, note 2.

(4) Cette dernière phrase ne se rapporte pas seulement aux métaphores relatives à l'*ouïe*, mais en général à toutes celles exposées dans les chapitres précédents, notamment à celles relatives aux sens, et sur lesquels l'auteur revient dans les chapitres qui suivent.

(5) Voir ci-dessus, chap. XXXIII.

d'une chose, même au moyen de ses accidents ou de ses actions, ou bien même au moyen de rapports très éloignés (qui existeraient) entre cette chose et d'autres. Si, par exemple, tu voulais faire connaître le souverain d'une contrée à quelque habitant de son pays qui ne le connaîtrait pas, tu pourrais, pour le faire connaître et attirer l'attention sur son existence, t'y prendre de beaucoup de manières. Tu dirais, p. ex.: C'est une personne de haute taille, blanche de couleur et aux cheveux gris, et tu le ferais ainsi connaître par ses accidents. Ou bien tu dirais: C'est celui autour duquel on voit une grande multitude d'hommes à cheval et à pied, qui est environné d'épées nues, au dessus de la tête duquel sont élevés des drapeaux, et devant lequel on fait retentir les trompettes; ou bien: C'est celui qui habite le palais existant dans telle ville de cette contrée; ou bien: C'est celui qui a ordonné d'élever cette muraille ou de construire ce pont; ou enfin (tu le désignerais) par d'autres de ses actions et de ses rapports avec certaines choses. Tu pourrais aussi indiquer son existence par des circonstances moins visibles que celles-là. Quelqu'un, par exemple, te demanderait: Ce pays a-t-il un souverain? et tu répondrais: Oui, sans doute; mais (reprendrait-il) quelle en est la preuve? « Le changeur que voici, répondrais-tu, est, comme tu vois, un homme faible, d'un corps chétif, et a devant lui cette grande quantité de pièces d'or, et cet autre individu corpulent et fort, mais pauvre, se tenant devant lui, lui demande de lui faire l'aumône d'une obole [1], chose qu'il ne fait pas, le brusquant, au contraire, et le repoussant par ses paroles; mais (le pauvre), si ce n'était la crainte du souverain (qui le retînt), se hâterait de le tuer ou de le pousser en arrière, et prendrait l'argent qu'il a entre les mains: voici donc une preuve que cet état possède un roi. » Tu dé-

(1) Littéralement: *d'un grain de caroube*, c'est-à-dire d'une chose de peu de valeur. Le grain que renferme la silique du caroubier figure dans les poids des pharmaciens arabes et équivaut à quatre grains d'orge. Voy. Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. Ier, pag. 281. Ibn-Tibbon a donc rendu inexactement le mot כּרובה par משקל שעורה (poids d'un grain d'orge).

montrcrais ainsi son cxistence par le bon ordre qui règne dans l'état, et qui a pour cause la crainte qu'inspire le souverain et l'expectative d'être puni par lui.

Dans tout ce que nous venons de citer pour cxemple, il n'y a rien qui indique l'essence du souverain et sa véritable substance en tant qu'il est souverain. C'est là ce qui est arrivé dans tous les livres des prophètes, et aussi dans le Pentateuque, lorsqu'il s'agissait de faire connaître Dieu; car, comme il y avait nécessité de diriger tout le monde vers (la connaissance de) l'existence de Dieu et (de faire comprendre) qu'il possède toutes les perfections, — c'est-à-dire qu'il n'*existe* pas seulement comme existe la terre et comme existe le ciel, mais qu'il existe comme être vivant ayant la science, la puissance, l'action, et autres choses qu'il faut croire de son existence et qu'on exposera plus loin, — on a amené les esprits par l'idée (1) de la corporéité à (comprendre) qu'il *existe*, et par l'idée du mouvement à (comprendre) qu'il *est vivant*. En effet, le vulgaire ne considère que le corps seul comme une chose d'une existence solide, vraie, indubitable : tout ce qui n'est pas lui-même un corps, mais se trouve dans un corps, est (considéré comme) *existant*, mais d'unc cxistence moindre que celle du corps ayant besoin du corps pour exister ; mais ce qui n'est point un corps ni ne se trouve dans un corps n'est pas, selon ce que l'homme conçoit de prime abord et surtout selon l'imagination, une chose qui ait de l'cxistence. De même, le vulgaire ne se forme de la *vie* d'autre idée que le mouvement, et tout ce qui ne se meut pas d'un mouvement spontané dans l'espace n'est point

(1) Littéralement : *en imaginant* ou *en s'imaginant*, c'est-à-dire on a présenté les choses comme si l'on *s'imaginait* que Dieu fût corporel. Les mss. portent les uns בתכייל à la IIe forme, les autres בתכיל (بتخيّل) à la Ve forme ; les deux leçons sont également plausibles. Ibn-Tibbon en traduisant par בדמיון paraît avoir lu à la Ve forme ; mais Ibn-Falaquera, dans ses notes critiques (*Moré ha-Moré*, page 150), préfère traduire בְּדַמּוֹת à l'actif, c'est-à-dire, *en imaginant* ou *en laissant imaginer*.

vivant (à ses yeux), bien que le mouvement ne soit pas dans la substance de ce qui vit, mais qu'il soit seulement un accident qui lui est inhérent [1]. De même, la perception qui nous est la plus familière se fait par les sens, notamment par l'ouïe et la vue; nous n'obtenons la science de quelque chose et nous ne pouvons nous figurer la transmission de l'idée, de l'âme d'un individu à celle d'un autre individu, si ce n'est au moyen du langage [2], c'est-à-dire du son qu'articulent les lèvres et la langue, et les autres organes de la parole.

Lors donc qu'on a voulu aussi amener notre esprit à (comprendre) que Dieu *perçoit* et que certaines choses sont communiquées par lui aux prophètes, afin que ceux-ci les communiquent à nous, on nous l'a présenté (d'une part) comme s'il *entendait* et *voyait*, — ce qui veut dire qu'il *perçoit* les choses qui se *voient* et s'*entendent* et qu'il les *sait*, — et on nous l'a présenté (d'autre part) comme s'il *parlait*, — ce qui veut dire que certaines choses sont communiquées par lui aux prophètes — ; et c'est là le sens du prophétisme, chose qui sera exposée avec un soin particulier [3].

(1) Voy. Aristote, *Physique*, livre V, chap. II : Κατ'οὐσίαν δὲ οὐκ ἔστι κίνησις, κ. τ. λ. Cf. ci-dessus, chap. XXVI, pag. 90.

(2) Littéralement : *nous ne savons* (*quelque chose*) *etc.*, c'est-à-dire la connaissance de ce qui se passe dans l'âme d'un autre ne peut nous être transmise qu'au moyen de la parole, et nous ne saurions nous figurer qu'il en soit autrement. L'auteur, après avoir parlé de l'*existence* et de la *vie*, parle ici de la *science* en suivant l'ordre dans lequel il a énuméré un peu plus haut tout ce qui forme l'existence de Dieu, en disant que Dieu *existe* comme être *vivant* ayant la *science*, etc. Les mots לא נעלם (nous ne *savons*) se rapportent à עאלמא (ayant la *science*).

(3) L'auteur s'étend très longuement sur le prophétisme dans la IIe partie de cet ouvrage. Le mot אגיא, qu'il faut prononcer إِغْيَاء, est le nom d'action de la IVe forme du verbe غَى employée dans le sens de : *pousser à l'extrême*, et dérivée de غاية, *extrémité ;* cette signification du verbe n'est pas indiquée dans les dictionnaires. Voy. mon édition du *Commentaire de R. Tan'houm sur 'Habakkouk*, pag. 98, note 13 *b*.

Ensuite, comme nous ne comprenons pas que nous puissions *produire* quelque objet autrement qu'en le *faisant* par maniement, on a présenté Dieu comme *agissant* (ou *faisant* les choses). De même encore, comme le vulgaire ne comprend par *ce qui est vivant* autre chose que ce qui est doué d'une *âme*, on a aussi présenté Dieu comme ayant une *âme*, ce qui [bien que le nom de l'âme (נפש) soit homonyme, comme on l'a exposé (1)] signifie qu'il est *vivant*.

Or, comme on ne concevrait pas que nous autres nous pussions accomplir toutes ces actions autrement qu'au moyen d'organes corporels (2), on a métaphoriquement attribué à Dieu tous les organes : ceux par lesquels se fait le mouvement local, c'est-à-dire les pieds et la plante des pieds ; ceux par lesquels a lieu l'ouïe, la vue et l'odorat, c'est-à-dire l'oreille, l'œil et le nez ; ceux au moyen desquels on parle, ainsi que la matière de la parole (3), c'est-à-dire la bouche, la langue et la voix ; ceux enfin par lesquels chacun de nous opère en travaillant, c'est-à-dire les mains, les doigts, la paume et le bras. Il résulte de tout cela, en résumé, qu'on a métaphoriquement attribué à Dieu [qu'il soit exalté au dessus de toute imperfection !] les organes corporels, afin d'indiquer par là ses actions, et que ces actions elles-mêmes lui ont été métaphoriquement attribuées, afin d'indiquer par là une perfection quelconque qui ne consiste point dans l'action même. Ainsi, par exemple, on lui a attribué l'œil,

(1) L'auteur veut dire par cette parenthèse : Bien que, d'ailleurs, le mot נפש, *âme*, soit un homonyme et qu'appliqué à Dieu il signifie *volonté*, comme il a été dit ci-dessus, chap. XLI, on a voulu néanmoins désigner par là Dieu comme *être vivant*, conformément au sens primitif du mot נפש.

(2) Littéralement : *comme toutes ces actions ne se conçoivent dans nous qu'au moyen d'organes corporels*. On veut parler des *actions* dont il vient d'être question, celles de *se mouvoir*, de *voir*, d'*entendre*, de *parler*, de *faire* les choses.

(3) Par *matière* de la parole l'auteur entend la *voix*, ou le son inarticulé auquel les organes de la parole donnent la *forme*.

l'oreille, la main, la bouche et la langue, afin d'indiquer par là la vue, l'ouïe, l'action et la parole. Mais la vue et l'ouïe lui ont été attribuées pour indiquer la *perception* en général. [C'est pourquoi tu trouveras que la langue hébraïque met la perception d'un sens à la place de la perception d'un autre sens; p. ex.: ***Voyez la parole de l'Éternel*** (Jérémie, II, 31) pour: ***écoutez***, car ce qu'on a voulu dire par là c'est: ***saisissez le sens de sa parole***; de même: ***Vois l'odeur de mon fils*** (Genèse, XXVII, 27) pour: ***sens l'odeur de mon fils***, car il s'agit de la *perception* de son odeur. C'est conformément à cela qu'il a été dit: ***Et tout le peuple* VOYAIT *le tonnerre*** (Exode, XX, 15), — quoique, d'ailleurs, cette scène fût une ***vision prophétique***, ce qui est une chose connue, proclamée par les traditions nationales (1).] L'action et la parole lui ont été attribuées pour indiquer une influence quelconque émanant de lui, comme on l'exposera (2).

Ainsi, tout organe corporel que tu trouves (attribué à Dieu), dans tous les livres prophétiques, est ou un organe de locomotion pour indiquer la *vie*, ou un organe de sensation pour indiquer la

(1) Littéralement: ***ainsi que cela est connu et répandu parmi la nation.*** Selon l'auteur, le passage: ***Et tout le peuple* VOYAIT *le tonnerre***, doit être expliqué conformément à ce qui précède, c'est-à-dire en donnant au verbe ***voir*** le sens plus général de ***percevoir***; quoique, d'ailleurs, ajoute-t-il, il ne soit pas absolument nécessaire d'avoir recours à cette interprétation, car le verbe ***voir*** peut s'appliquer ici à toute la scène de la révélation sur le Sinaï, qui entre dans la catégorie des ***visions*** prophétiques. L'auteur paraît faire allusion à la tradition qui dit que les deux premiers commandements parvinrent à tout le peuple directement par la voix de Dieu, et non par l'intermédiaire de Moïse: אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. Cf. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XXXIII. — Pour le mot אלמקאם, qu'on lit dans l'original arabe, la version d'Ibn-Tibbon porte המאמר; le traducteur paraît avoir lu אלמקאל. Le mot אלמקאם (*statio*), par lequel l'auteur désigne la scène de la révélation, doit se traduire en hébreu par המעמד, comme l'a fait Al-'Harizi. Cf. IIe partie, *ibid.*, מעמד הר סיני.

(2) Voy. IIe partie, chap. XII.

perception, ou un organe de tact pour indiquer l'*action*, ou un organe de la parole pour indiquer l'*influence* des Intelligences [1] sur les prophètes, ainsi qu'on l'exposera. Toutes ces métaphores nous dirigent donc de manière à affermir en nous (cette idée) qu'il existe un être *vivant* qui *fait* tout ce qui est hors de lui, et qui *perçoit* aussi son œuvre. Nous expliquerons, quand nous aborderons la négation des attributs, comment tout cela se réduit à une seule chose, savoir, à la seule essence de Dieu ; car le but de ce chapitre n'est autre que d'expliquer le sens de ces organes corporels attribués à Dieu [qu'il soit exalté au dessus de toute imperfection!], et (de montrer) que tous ils ne font qu'indiquer les actions qui leur appartiennent, — actions qui, pour nous, constituent une perfection,— afin de nous faire voir [2] qu'il possède toutes les espèces de perfections, (et cela) conformément à ce qu'on nous a fait remarquer par cette sentence : *L'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes* [3]. Pour ce qui est des organes de locomotion attribués à Dieu, on dit, p. ex.: *Le marche-pied de mes pieds* (Isaïe, LXVI, 1); *Et le lieu des plantes de mes pieds* (Hézek., XLIII, 7). Quant aux organes de tact attribués à Dieu (on dit, p. ex.): *La main de l'Éternel* (Exode, IX, 3 et *passim*); *Du doigt de Dieu* (*Ibid.*, XXXI, 18); *L'ouvrage de tes doigts* (Ps. VIII, 4); *Et tu as mis sur moi la paume de ta main* (*Ibid.* CXXXIX, 5); *Et sur qui se manifestait le bras de l'Éternel* (Isaïe, LIII, 1); *Ta droite, ô Éternel* (Exode, XV, 6). On lui a attribué les organes de la parole (en disant): *La bouche de l'Éternel a parlé* (Isaïe, I, 20 et *passim*); ... *et qu'il*

(1) C'est-à-dire, l'inspiration venant de Dieu ou bien des anges qui, selon l'auteur, sont les *Intelligences des sphères*.

(2) Littéralement : *afin que nous soyons guidés*, c'est-à-dire *que nous soyons amenés à reconnaître*. Le verbe לנדל doit se lire au passif (لِنُدَلَّ); quelques éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont incorrectement שנודה avec daleth pour שנורה.

(3) Voir ci-dessus, au commencement du chap. XXVI.

ouvrît ses lèvres avec toi (Job, XI, 5); *La voix de l'Éternel, avec force* (Ps. XXIX, 4); *Et sa langue est comme un feu dévorant* (Isaïe, XXX, 27). Enfin, on lui a attribué les organes de sensation en disant : *Ses yeux voient, ses paupières sondent les fils d'Adam* (Ps. XI, 4); *Les yeux de l'Éternel parcourent* (Zacharie, IV, 10) (1); *Incline, ô Éternel, ton oreille et écoute* (II Rois, XIX, 16); *Vous avez allumé un feu dans mon nez* (Jérémie, XVII, 5). Des membres intérieurs, on ne lui en a attribué que le cœur, parce que le nom (du *cœur*) est un homonyme qui signifie aussi *intelligence* (2), et parce que (le cœur) est le principe de vie de l'être vivant. En effet, par ces expressions : *Mes entrailles ont gémi pour lui* (Jérémie, XXXI, 20); *Le gémissement de tes entrailles* (Isaïe, LXIII, 15), on a voulu également désigner *le cœur;* car *entrailles* (3) est un nom qui s'emploie dans un sens général et dans un sens particulier, désignant en particulier les *intestins*, et en général tout *membre intérieur*, et par conséquent aussi le *cœur*. Ce qui en est la preuve, c'est qu'on a employé l'expression : *Et ta Loi est* DANS MES ENTRAILLES (Ps. XL, 9) comme équivalent de : *dans mon cœur*. C'est pourquoi on a dit dans les versets en question (4) : *Mes entrailles ont gémi, le gémissement de tes entrailles*, car le verbe המה, *gémir*, se dit plutôt du cœur que des autres membres; p. ex. : *Mon cœur gémit* (הומה) *en moi* (Jérémie, IV, 19). De

(1) La citation que nous avons reproduite telle qu'elle se trouve dans les mss. arab. et dans la version d'Ibn-Tibbon n'est pas tout à fait exacte; il faudrait écrire : עיני ייי המה משוטטים. Cf. ci-dessus, chap. XLIV, pag. 154, note 4.

(2) Voir ci-dessus, chap. XXXIX.

(3) Le mot מעי doit être considéré comme arabe (مَعًى); s'il était hébreu, comme paraissent l'avoir cru les deux traducteurs hébreux, il faudrait lire מעים.

(4) Dans le texte on lit פי הד׳א אלפסוק au singulier, et ce qui prouve que c'est l'auteur qui a écrit ainsi, c'est que, dans les deux versions hébraïques, on lit également בזה הפסוק. Il aurait été plus exact d'écrire au duel : פי הד׳ין אלפסוקין, car il s'agit de deux versets.

même on ne lui a point attribué l'*épaule*, parce qu'elle est vulgairement considérée comme instrument de transport, et parce que la chose transportée est en contact avec elle (1). A plus forte raison ne lui a-t-on point attribué les organes de l'alimentation, parce qu'ils dénotent, au premier coup d'œil, une imperfection manifeste (2).

En réalité, la condition de tous les organes (corporels) tant extérieurs qu'intérieurs est la même; tous ils sont des instruments pour les diverses actions de l'âme. Les uns servent au besoin de la conservation de l'individu pendant un certain temps, et tels sont tous les membres intérieurs; les autres servent au besoin de la conservation de l'espèce, tels que les organes de la génération; d'autres encore servent à améliorer la condition de l'individu et à accomplir ses actions, et tels sont les mains, les pieds et les yeux, qui tous servent à accomplir le mouvement, le travail et la perception. Quant au mouvement, il est nécessaire à l'animal pour se diriger vers ce qui lui est convenable et fuir ce qui lui est contraire. Les sens lui sont nécessaires pour distinguer ce qui lui est contraire de ce qui lui est convenable. L'homme a besoin des travaux d'art pour préparer ses aliments, ses vêtements et sa demeure; car tout cela est nécessaire à sa nature, je veux dire qu'il a besoin de préparer ce qui lui est convenable. Il y a des arts qu'on trouve aussi chez certains animaux, parce qu'ils ont besoin de tel ou tel art. — Or, personne ne doute, ce me semble, que Dieu n'ait besoin de rien pour prolonger son existence, ni qu'il n'améliore point sa condition; par conséquent il n'a point d'organe, c'est-à-dire, il n'est point un corps, et ses actions ont lieu uniquement par son essence, et non au moyen d'un organe. *Les facultés*, on n'en peut douter, font partie des

(1) C'est-à-dire, les fonctions de l'épaule sont considérées comme trop matérielles pour être, même métaphoriquement, attribuées à Dieu; il faut surtout écarter de Dieu l'idée d'un *contact* avec les choses. Voir ci-dessus, chap. XVIII.

(2) Cf. ci-dessus, ch. XXVI, pag. 89.

organes, et par conséquent il ne possède point de faculté, je veux dire qu'il n'y a en lui [(1)], hors de son essence, aucune chose par laquelle *il agisse, il sache* ou *il veuille;* car les attributs sont des facultés, dans lesquelles on n'a fait que changer la dénomination, pas autre chose [(2)]. Mais ce n'est pas là le but de ce chapitre.

Les docteurs ont énoncé une sentence d'une grande portée [(3)], qui repousse toutes les fausses idées que pourraient faire naître tous ces attributs corporels que mentionnent les prophètes (en parlant de Dieu); et cette sentence te montre que la corporification (de Dieu) n'est jamais venue à l'idée des docteurs, et qu'il n'y a chez eux rien qui puisse faire naître l'erreur ou le doute [(4)]. C'est pourquoi tu trouveras que partout, dans le *Talmud* et dans les *Midraschôth,* ils imitent constamment ces expressions des prophètes [(5)], sachant bien que c'est là une chose dans laquelle on est à l'abri du doute et où l'on ne craint nullement de se tromper, et que tout y est dit plutôt par manière d'allégorie et pour diriger l'esprit vers un Être (suprême). Or, comme on a constamment employé cette allégorie, où Dieu est comparé [(6)] à un roi qui ordonne et défend, qui punit et récompense les gens de son pays,

(1) Tous les mss. portent אן יכון sans négation; de même les deux versions hébraïques. Le sens est: *de manière qu'il y ait en lui.*

(2) C'est-à-dire, ce qu'on appelle les attributs de Dieu n'est autre chose qu'un ensemble de facultés qui ne diffèrent entre elles que par leurs noms, et qui reviennent toutes à une seule et même chose: *l'essence de Dieu.*

(3) Littéralement: *qui embrasse* ou *qui renferme* (*beaucoup*).

(4) Quelques mss. ajoutent פי הדׄא אלמעני (à ce sujet); de même Al-'Harizi: בזה הענין.

(5) Littéralement: *Ils persistent dans ces paroles extérieures des prophètes,* c'est-à-dire: ils emploient ces mêmes expressions, qui, prises dans le *sens littéral,* peuvent donner lieu à la corporification de Dieu.

(6) Littéralement: *comme l'allégorie s'est fixée en ce que Dieu a été comparé.* Au lieu de לאנה quelques manuscrits portent באנה, leçon également admissible.

et qui a des serviteurs et des employés pour transmettre ses ordres et pour exécuter ce qu'il veut qu'on fasse, eux aussi, je veux dire les docteurs, ont partout persévéré dans cette comparaison, et se sont exprimés conformément à ce qu'exigeait cette allégorie (en attribuant à Dieu l'action) de *parler*, de *répondre*, d'*inculquer des ordres* (1), et d'autres actions semblables (émanant) des rois; et ils faisaient tout cela avec sécurité, étant sûrs qu'il n'en résulterait ni confusion, ni doute. La *sentence d'une grande portée* à laquelle nous avons fait allusion est contenue dans ces paroles du *Beréschith rabba* (2) : « Les prophètes ont eu une grande hardiesse d'assimiler ensemble la créature et son créateur; p. ex. en disant : *Et au dessus de la ressemblance du trône il y avait quelque chose qui ressemblait à l'apparence d'un homme* (Ézéch., I, 26) (3). » Ainsi ils (les docteurs) ont déclaré expressément qu'en général ces figures que percevaient tous les prophètes dans la vision prophétique étaient des figures *créées*, dont Dieu était le créateur (4). Et cela est vrai; car toute figure qui est dans l'imagination est *créée* (5). Cette expression « *ont eu une grande hardiesse* (גדול כחן) » est bien remarquable; (les docteurs s'expriment) comme si cette chose leur eût paru très grave.— [En effet, ils s'expriment toujours ainsi pour indiquer ce qu'ils trouvent de grave dans une parole qui a été dite ou dans un acte

(1) Au lieu de ואלתרדד un ms. porte ואלתכרר, qui signifie *répétition*, ce qui, en effet, paraît être ici le sens du mot ואלתרדד. Ibn-Tibbon traduit les derniers mots par וההזרה בענין et Al-'Harizi par ולשוב בענין, ce qui manque de clarté ; le mot אלאמר nous paraît avoir ici le sens de *précepte*, *ordre*, et non pas celui de *chose*.

(2) Voir au commencement de la section 27.

(3) Cf. la IIIe partie de cet ouvrage, à la fin du chap. II.

(4) C'est-à-dire, les docteurs ont déclaré par là que la divinité se révélait aux prophètes par des figures qu'elle créait dans l'âme ou dans l'imagination des prophètes.

(5) C'est-à-dire, tout ce que la faculté imaginative nous fait voir est une création divine comme cette faculté elle-même.

qui a été fait, et qui a, en apparence, quelque chose d'inconvenant; p. ex. dans le passage suivant [1] : « Le docteur un tel fit accomplir l'acte avec un chausson, en particulier, et pendant la nuit [2]; il a eu une grande hardiesse (רב גוברית), dit un autre docteur, de le faire *en particulier.* » רב גוברית (en araméen) est la même chose que גדול כחו (en hébreu).] — C'est donc comme s'ils avaient dit : Combien est grave ce que les prophètes ont été induits à faire en indiquant Dieu lui-même par les créations qu'il a produites. Il faut bien te pénétrer de cela ; car ils (les docteurs) ont ainsi expressément déclaré qu'ils étaient exempts eux-mêmes de la croyance à la corporéité (de Dieu), et que toute figure et chose circonscrite qui se voyaient dans la vision prophétique étaient des choses créées, mais qu'ils (les prophètes) *ont assimilé ensemble la créature et son créateur,* comme s'expriment les docteurs. Si pourtant il plaisait à quelqu'un de mal penser d'eux, après ces déclarations, par pure malice et pour détracter des hommes qu'il n'a point vus et dont il n'a connu aucune circonstance [3], il n'en résulterait pour eux aucun dommage [4].

(1) Talmud de Babylone, traité *Iébamóth,* fol. 104 *a.*

(2) Il s'agit ici de l'acte symbolique de la *'haliçá* ou du déchaussement qui dissout les liens du *lévirat;* voy. Deutér., chap. XXV, v. 9. La cérémonie, selon les dispositions du code talmudique, doit se faire avec une sandale ou un soulier de cuir, en public, et pendant le jour, et le docteur dont il est ici question se dispensa de faire observer ces trois conditions, dont la deuxième surtout, celle de la publicité, est indispensable. — Le mot מוק désigne une espèce de chausson de feutre. Selon le *'Aroukh,* c'est la chaussure appelée en arabe *mouk* (موق, *ocrea crassior*).

(3) C'est-à-dire, dont les études, la méthode et la manière de parler lui sont absolument inconnues.—Les verbes ישאהר et עלם doivent être lus à la forme active, comme l'a fait Al-'Harizi ; la version d'Ibn-Tibbon les rend au passif.

(4) C'est-à-dire, ils sont trop au dessus du blâme pour en être atteints.

CHAPITRE XLVII.

Nous avons déjà dit plusieurs fois (1) que tout ce que le vulgaire s'imagine être une imperfection ou qu'on ne saurait se figurer comme compatible avec Dieu, les livres prophétiques ne l'ont point métaphoriquement attribué à Dieu, bien que cela se trouve dans la même condition que les choses qui lui ont été attribuées : c'est que ces choses qu'on lui a données pour attributs sont réputées, en quelque sorte, des perfections, ou, du moins, on peut se les figurer (comme appartenant à Dieu). Cela posé (2), il faut que nous expliquions pourquoi on a métaphoriquement attribué à Dieu l'ouïe, la vue et l'odorat, tandis qu'on ne lui a point attribué le goût ni le toucher, car il se trouve dans la même condition d'élévation à l'égard de tous les cinq sens : tous ils constituent une imperfection à l'égard de la perception, même pour (l'être) qui ne perçoit que par les sens (3), parce qu'ils sont passivement affectés, impressionnés (par autre chose), interrompus et sujets à la souffrance, comme les autres organes. Quand nous disons que Dieu *voit*, le sens est qu'il perçoit les choses visibles, et (quand nous disons) qu'il *entend*, cela veut dire qu'il perçoit les objets de l'ouïe ; on pourrait donc de même lui attribuer le goût et le toucher en l'interprétant dans ce sens qu'il perçoit les objets du goût et ceux du tact. En effet, la condition de perception est

(1) Voir ci-dessus, chap. XXVI, pag. 89, et chap. XLVI, pag. 164.

(2) Au lieu de אלתקריר (avec *resch*) quelques mss. ont אלתקדיר (avec *daleth*), et c'est cette dernière leçon qu'a exprimée Al-'Harizi, qui traduit : לפי השיעור הזה (en *estimant*, ou *jugeant* ainsi), ce qui n'offre pas ici de sens bien convenable.

(3) C'est-à-dire, les sens ne donnent toujours qu'une perception imparfaite ; ils sont imparfaits, même à l'égard des perceptions sensibles et même pour les êtres qui n'ont pas d'autres perceptions.

la même pour tous (les sens), et si l'on écarte de Dieu la perception qui appartient à l'un (des sens), il faut en écarter la perception de tous, je veux dire des cinq sens; mais dès qu'on affirme de lui la perception de l'un d'eux, je veux dire (dès qu'on affirme) qu'il perçoit ce que perçoit l'un des sens, il faut qu'il perçoive les objets de perception de tous les cinq. Cependant nous trouvons que nos livres (saints) disent : *l'Éternel vit*, *l'Éternel entendit*, *l'Éternel flaira*, et qu'ils ne disent pas : *l'Éternel goûta* ni *l'Éternel toucha*. La cause en est qu'il est établi dans l'imagination de tous que Dieu ne saurait être en contact avec les corps comme l'est un corps avec un autre, puisque (les hommes) ne peuvent le voir; or, ces deux sens, je veux dire le goût et le tact, ne perçoivent les objets de leur sensation qu'en les touchant, tandis que la vue, l'ouïe et l'odorat perçoivent les objets de leur sensation, lors même que les corps doués des qualités (perceptibles) (1) s'en trouvent éloignés; c'est pourquoi, selon l'imagination du vulgaire, il était permis (de les attribuer à Dieu) (2). Ensuite, en lui attribuant métaphoriquement ces sens, on avait pour objet et pour but d'indiquer qu'il perçoit nos actions; or, l'ouïe et la vue suffisaient pour cela, je veux dire que c'est au moyen de ces sens (3) que l'on perçoit tout ce qu'un autre fait ou

(1) Littéralement : *qui portent ces qualités*, c'est-à-dire : qui sont le *substratum* des qualités nécessaires pour produire les sensations de la vue, de l'ouïe et de l'odorat; ces qualités sont : la couleur, le son et la qualité odorante.

(2) Les mots : *de les attribuer à Dieu*, que nous ajoutons dans notre traduction, sont exprimés dans quelques manuscrits qui portent : פכאן נסבתהא לה תעאלי סאיגֿה פי כֿיאל אלגֿמהור; de même Ibn-Tibbon : על כן היה נאות ליחסם לשם בדמיון ההמון. Al-'Harizi, d'accord avec la leçon que nous avons adoptée, traduit : והיה זה מקובל במחשבת ההמון, *de sorte que cela était permis dans l'imagination du vulgaire*.

(3) Le texte porte : בה, *par lui*, ce qui se rapporte à chacun des deux sens en particulier, de même que le mot כאף qui précède; mais il eût été plus régulier de mettre ces deux mots au duel, et de dire כאפיאן et בהמא. Les versions hébraïques ont également le singulier. Le mot

dit. C'est ainsi que les docteurs, dans un ensemble d'exhortations, ont dit, sous forme d'admonition et d'avertissement : « Sache ce qui est au dessus de toi, un œil qui voit et une oreille qui entend [1]. »

Tu sauras donc, en examinant (la chose) de près, que tous (les sens) se trouvent dans la même condition, et que, de même qu'on a écarté de Dieu la perception du toucher et du goût, on doit, pour la même raison, en écarter celle de la vue, de l'ouïe et de l'odorat; car toutes elles sont des perceptions corporelles, des *passions* (πάθη), des conditions muables, si ce n'est que les unes apparaissent comme une imperfection, tandis que les autres passent pour une perfection. De même l'imagination apparaît comme une imperfection, tandis que dans la pensée et dans l'entendement l'imperfection n'est pas manifeste (pour tous) [2]; c'est pourquoi on n'a point employé métaphoriquement, en parlant de Dieu, le mot *ra'ayôn* (רעיון), qui désigne l'*imagination*, tandis qu'on a employé les mots *ma'haschabâ* (מחשבה) et *tebounâ* (תבונה), qui désignent la *pensée* et l'*entendement*; p. ex.: *Et les pensées* (desseins) *qu'a méditées* (חשב) *l'Éternel* (Jérémie, XLIX, 20); *Et par son entendement,* ou *son intelligence* (בתבונתו), *il a étendu les cieux* (*Ibid.*, X, 12). Il est donc arrivé également pour les perceptions intérieures ce qui est arrivé pour les perceptions sensibles et extérieures, c'est-à-dire que les unes sont métaphoriquement attribuées (à Dieu), tandis que les autres ne

ידרך qui suit doit être lu au passif (يُدرَك); les deux versions hébr. ont mis שישיג à l'actif; de sorte que le sujet du verbe serait *Dieu,* ce qui ne donne pas de sens convenable.

(1) Voir *Mischnâ,* IVe partie, traité *Abóth,* chap. II, § 1. L'auteur cite ce passage pour montrer que les docteurs ont également parlé de l'œil et de l'oreille de Dieu, pour indiquer que Dieu connaît nos actions et nos paroles.

(2) C'est-à-dire, le vulgaire reconnaît bien que l'imagination est une faculté imparfaite qu'on ne saurait attribuer à la divinité, mais la pensée et l'entendement lui apparaissent comme des facultés de toute perfection.

le sont pas. Et tout cela *conformément au langage des hommes* (1): ce qu'ils (les hommes) croient être une perfection lui a été attribué; mais ce qui est une imperfection manifeste ne lui a point été attribué. Cependant, si l'on approfondit la chose, il n'a aucun attribut essentiel et réel (2) joint à son essence, ainsi qu'on le démontrera.

CHAPITRE XLVIII.

Toutes les fois que l'idée d'*entendre* (ouïr) se trouve attribuée à Dieu, tu trouveras qu'Onkelos, le prosélyte, s'en est écarté et l'a expliquée dans ce sens, que la chose est parvenue jusqu'à Dieu, c'est-à-dire qu'il l'a *perçue;* et, quand il s'agit d'une prière, il explique (le verbe *entendre*) dans ce sens : que Dieu *accueillit* ou *n'accueillit pas* (la prière). Il s'exprime donc toujours, pour traduire les mots *l'Éternel entendit*, par שמיע קדם יי, *il fut entendu devant l'Éternel;* et, là où il s'agit d'une prière, il traduit, p. ex.: *J'entendrai son cri* (Exode, XXII, 22) par קבלא אקבל, *j'accueillerai;* c'est ce qu'il fait continuellement dans sa paraphrase, sans s'en départir dans un seul passage. Mais pour ce qui est des passages où la *vue* est attribuée à Dieu, Onkelos y a montré une versatilité (3) étonnante dont le but et l'intention ne

(1) Voy. ci-dessus, chap XXVI.

(2) Voir ci-après, chap. L, pag. 180, note 1.

(3) Le verbe תלוֹן (تلوّن) signifie *prendre différentes couleurs, changer de couleur,* et au figuré: *être variable, inconstant.* La traduction d'Ibn-Tibbon porte : פירש אונקלוס בו פרושים מופלאים, *Onkelos a donné à cet égard des explications étonnantes;* cette traduction est très peu exacte, comme l'a déjà fait remarquer Ibn-Falaquera (*Moré-ha-Moré,* pag. 150, 151), qui explique à cette occasion le véritable sens du verbe arabe تلوّن, en rappelant que dans les proverbes arabes on compare l'homme inconstant et versatile au caméléon qui change souvent de couleur. Cf. Freytag, *Prov. ar.*, I, 409; de Sacy, Comment. ar. sur les *Séances de Hariri,* 22e séance (pag. 206 de la nouvelle édition).

me sont pas clairs; car, dans certains passages, il traduit וירא יי׳ par וחזא יי׳, *et l'Éternel vit*, et, dans d'autres passages, il traduit ces mots par ונלי קדם יי׳, *et il fut manifeste devant l'Éternel.* Puisqu'il traduit par וחזא יי׳, *et l'Éternel vit*, cela prouve avec évidence que le verbe חזא, *voir*, dans la langue syriaque, est homonyme, et qu'il désigne aussi bien la perception de l'intelligence que celle des sens; mais, si telle a été son opinion, je voudrais savoir pourquoi il a évité (ce verbe) dans certains passages, en traduisant : *et il fut manifeste devant l'Éternel.* Cependant, l'examen des exemplaires que j'ai trouvés du *Targoum* (d'Onkelos), joint à ce que j'avais entendu dire à l'époque de mes études, m'a fait voir [1] que, toutes les fois qu'il trouvait le verbe ראה (voir) se rapportant à une injustice ou à quelque chose de nuisible et à un acte de violence, il le traduisait par : *être manifeste devant l'Éternel.* Le verbe חזא (voir), dans cette langue (araméenne), implique indubitablement l'idée de *percevoir* et d'*avouer la chose perçue telle qu'elle a été perçue* [2]; c'est pourquoi, quand il (Onkelos) trouvait le verbe *voir* se rapportant à une injustice, il ne disait pas וחזא יי׳, *et l'Éternel vit*, mais ונלי קדם יי׳, *et il fut manifeste devant l'Éternel.* J'ai donc trouvé que partout, dans le Pentateuque, où le verbe ראה (voir) est appliqué à Dieu, il le traduit (littéralement) par חזא (voir), excepté dans les passages que je vais citer : Pour *Car Dieu a vu* (ראה) *mon affliction* (Genèse, XXIX, 32) il met : ארי גלי קדם יי׳ עולבני *Car ma honte s'est manifestée devant Dieu;* pour *Car j'ai vu* (ראיתי) *tout ce que Laban te faisait* (*Ibid.*, XXXI, 12) : ארי גלי קדמי *Car ... est manifeste devant moi;* et, bien que celui qui parle ici soit un ange, il ne lui a point attribué la perception indiquant l'*aveu*

(1) Littéralement : *après avoir examiné les copies etc..., j'ai trouvé etc.*

(2) C'est-à-dire, ce verbe indique non seulement la *perception,* mais aussi l'*aveu* et l'*approbation* de la chose perçue ; on ne saurait donc l'appliquer à Dieu lorsque l'objet de la perception est un mal, car Dieu ne peut approuver le mal.

(ou l'*approbation*) de la chose, parce qu'il s'agit d'une injustice; pour *Et Dieu vit* (וירא) *les fils d'Israël* (Exode, II, 25) il met: וגלי קדם יי שעבודא דבני ישראל *Et la servitude des fils d'Israël fut manifeste devant Dieu;* pour *J'ai vu* (ראה ראיתי) *l'affliction de mon peuple* (*Ibid.*, III, 7): מגלא גלי קדמי ית שעבודא דעמי, *La servitude de mon peuple est manifeste devant moi;* pour *Et j'ai aussi vu* (ראיתי) *l'oppression* (*Ibid.*, v. 9): ואף גלי קדמי דחקא *Et aussi est manifeste devant moi l'oppression etc.*; pour *Et qu'il avait vu* (ראה) *leur affliction* (*Ibid.*, IV, 31): וארי גלי קדמוהי שעבודהון *Et que leur servitude était manifeste devant lui;* pour *J'ai vu* (ראיתי) *ce peuple* (*Ibid.*, XXXII, 9): גלי קדמי עמא הדין *Ce peuple s'est manifesté devant moi*, car le sens est: *j'ai vu leur rébellion*, de même que dans (les mots): *Et Dieu vit les fils d'Israël*, le sens est: *il vit leur affliction* (1); pour *L'Éternel vit* (וירא) *et fut irrité* (Deutér., XXXII, 19): וגלי קדם יי *Et cela fut manifeste devant Dieu etc.*; pour *Car il voit* (יראה) *que la force s'en est allée* (*Ibid.*, v. 36): ארי גלי קדמוהי *Car il est manifeste devant lui*, car il s'agit ici également d'une *injustice* commise envers eux et de la victoire de l'ennemi. Partout ici il a été conséquent, et il a eu égard à (ces mots): *Et tu ne saurais regarder l'iniquité* (Habacuc, I, 13); c'est pourquoi, toutes les fois qu'il s'agit de servitude et de rébellion, il traduit par גלי קדמוהי *il fut manifeste devant lui*, ou par גלי קדמי *il fut manifeste devant moi.* Cependant cette bonne et utile interprétation, qui n'est point douteuse, se trouve en défaut dans trois passages (2) que, selon la règle en question, il aurait dû traduire par וגלי קדם יי *et il fut manifeste devant l'Éternel*, tandis que nous y trouvons, dans les exemplaires: וחזא יי *et l'Éternel vit.* Ce sont les suivants: *Et l'Éternel vit que la méchanceté des hommes était grande* (Genèse, VI, 5); *Et Dieu*

(1) L'auteur veut dire qu'Onkelos a évité, dans ces deux passages, le verbe *voir*, parce qu'il s'y agit d'un *mal*, c'est-à-dire, dans l'un, des *actes de rébellion* du peuple hébreu, dans l'autre, de son *affliction.*

(2) Littéralement: *m'a été percée* ou *endommagée par trois passages.*

vit la terre, et voici elle était corrompue (*Ibid.*, v. 12); *Et l'Éternel vit que Léa était haïe* (*Ibid.*, XXIX, 31). Il est probable pour moi que c'est une faute qui s'est glissée dans les exemplaires [1]; car nous n'en possédons pas l'autographe d'Onkelos pour que nous disions qu'il avait peut-être une interprétation (particulière) pour ces passages [2]. Si, d'un autre côté, il a rendu les mots: *Dieu verra (choisira) pour lui l'agneau* (*Ibid.*, XXII, 8) par קדם יי גלי אמרא *Devant Dieu est manifeste l'agneau*, c'était afin que ce passage (littéralement traduit) ne donnât pas lieu de croire que (cet agneau) Dieu eût besoin de le chercher pour le mettre en présence [3], ou bien (c'était) parce qu'il trouvait inconvenant aussi, dans cette langue (araméenne), de mettre en rapport la perception divine avec un individu [4] d'entre les animaux irraisonnables. Il faut soigneusement rechercher à cet égard la vraie leçon des exemplaires, et si l'on trouve ces pas-

(1) En effet, dans le premier de ces trois passages, quelques éditions portent וגלי קדם יי; ces mêmes mots se trouvent, au troisième passage, dans la paraphrase attribuée à Jonathan ben-Uziel, et dont l'auteur a eu sous les yeux celle d'Onkelos.

(2) L'auteur veut dire: Si on était sûr qu'Onkelos a réellement écrit, dans ces trois passages, וחזא יי, il faudrait supposer qu'il avait quelque motif particulier pour agir ainsi, et chercher l'interprétation qu'il a pu donner à ces passages; mais, comme il est bien plus probable que ce ne sont que des fautes de copiste, nous ne devons pas lui attribuer une intention particulière à l'égard de ces passages.

(3) Littéralement: *afin que cela ne fît pas croire que Dieu fût pour aborder sa recherche et sa production*, ou: *que Dieu fût devant le chercher et le produire.*

(4) Le mot שׁכּץ, *individu*, qu'Ibn-Tibbon a trop faiblement rendu par אחד, *un*, au lieu de le rendre par איש, et qu'Al-'Harizi a supprimé dans sa version, n'est pas ici sans importance. Selon le système de l'auteur, les *individus* de la race humaine sont seuls guidés par la Providence; pour ce qui est des autres animaux, la Providence divine ne s'étend que sur les espèces, abandonnant les individus au hasard. Voyez la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XVII.

sages tels que nous l'avons dit, je ne connais pas son intention (1) à cet égard.

CHAPITRE XLIX.

Les anges non plus n'ont pas de corps; ce sont, au contraire, des Intelligences séparées de toute matière. Cependant, ce sont des êtres produits et c'est Dieu qui les a créés, comme on l'exposera. Dans *Beréschit rabba* (2) on dit : « Cette expression *La flamme du glaive qui tourne* (Genèse, III, 24) correspond à cette autre : *Ses serviteurs sont un feu flamboyant* (Ps. CIV, 4) (3); (on s'exprime :) *qui tourne* (המתהפכת), parce qu'ils (les anges) *se transforment* (מתהפכים) : tantôt (on les appelle) *hommes*, tantôt *femmes*, tantôt *vents* (ou *esprits*), tantôt *anges* (4). » Par ce passage on a déclaré qu'ils ne sont point matériels, qu'ils n'ont pas de figure stable et corporelle en dehors de l'esprit (5), et qu'au contraire,

(1) C'est-à-dire, l'intention d'*Onkelos*, auquel se rapporte le pronom לה; c'est dans ce sens qu'a traduit Al-'Harizi : איני יודע מה היתה כונתו. Quelques mss. portent להא se rapportant à מואצע, et c'est cette leçon qui, dans plusieurs mss. et éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est exprimée par להם; cependant l'édition *princeps* porte לו.

(2) Voy. à la fin de la section 21.

(3) C'est-à-dire, le mot להט, *flamme, éclat*, désigne les anges, appelés ailleurs אש לוהט, *un feu flamboyant*.

(4) L'auteur va citer lui-même un passage où les anges sont désignés par le nom de נשים, *femmes;* le nom de אנשים, *hommes*, se trouve, p. ex., Genèse, XVIII, 2, celui de רוח, *vent* ou *esprit*, Ps. CIV, 4, et I Rois, XXII, 21.

(5) C'est-à-dire, que les figures corporelles sous lesquelles ils apparaissent n'existent que dans l'esprit de celui qui les voit, et n'ont point d'existence réelle. On retrouve souvent l'expression כארג אלד׳הן, *en dehors de l'esprit*, pour indiquer la réalité *objective*, de même qu'on dit que quelque chose est פי אלד׳הן, *dans l'esprit*, pour indiquer la conception *subjective*, qu'elle corresponde ou non à quelque chose de réel. Le

tout cela n'existe que dans la vision prophétique et selon l'action de la faculté imaginative, comme nous le dirons en parlant du sens véritable du prophétisme. Si on dit (dans ce passage) : « tantôt *femmes* », c'est que les prophètes voyaient aussi quelquefois les anges sous la figure de femmes, et c'est une allusion à ce passage de Zacharie (chap. V, v. 9) : ***Et voici deux femmes qui sortaient, et le vent (soufflait) dans leurs ailes, etc.***

Tu sais que la perception de ce qui est exempt de matière et entièrement dénué de corporéité est très difficile pour l'homme, — à moins que ce ne soit après un grand exercice, — et particulièrement pour celui qui ne distingue pas entre l'*intelligible* et l'*imaginaire,* et qui, la plupart du temps, ne s'appuie que sur la perception de l'imagination, de sorte que, pour lui, toute chose imaginée existe ou peut exister, et ce qui ne peut être saisi par l'imagination (1) n'existe pas et ne peut pas exister (2). De tels hommes, — et c'est la majorité de ceux qui étudient, — n'ont jamais une idée exacte d'aucun sujet, et aucune chose obscure ne s'éclaircit pour eux. C'est aussi à cause de la difficulté de

mot ד̇הן (ذِهْن) embrasse l'ensemble de toutes les facultés et dispositions spirituelles, même l'imagination, tandis que עקל (عقل) désigne l'intellect ou l'intelligence ; on peut donc dire qu'une chose est פי אלד̇הן *dans l'esprit,* lors même qu'elle n'est que dans l'imagination. Voy., p. ex., ci-dessus, chap. III (pag. 43 et 44), où la perception des sens, *indépendamment* ou *en dehors de l'esprit* (כ̇ארג̇ אלד̇הן), est opposée à la fois à l'imagination et à la perception de l'intelligence (עקל). Les traducteurs hébreux, n'ayant pas trouvé de mot pour rendre le mot arabe ד̇הן, l'ont presque toujours rendu, ainsi que עקל (intellect), par le mot שׂכל, ce qui peut causer de la confusion. Il faut se pénétrer de ce que nous venons de dire pour bien comprendre, dans les versions hébraïques, les expressions בשכל et חוץ לשכל. Voy. les excellentes observations faites à ce sujet par M. Scheyer, dans son écrit intitulé : *Das Psychologische System des Maimonides,* pag. 60 et suiv.

(1) Littéralement : *et ce qui ne tombe pas dans le filet de l'imagination.*

(2) L'auteur fait ici allusion au système des *motecallemîm;* voy. ci-après au chap. LXXIII, 10e proposition.

cette chose que les livres prophétiques présentent des paroles qui, par leur sens littéral, donneraient à entendre que les anges sont corporels et ont certains mouvements, qu'ils ont une forme humaine, qu'ils reçoivent les ordres de Dieu, les transmettent (aux hommes) et font ce qu'il a en vue, par son ordre; tout cela pour amener l'esprit à (connaître) leur existence et (à savoir) qu'ils sont vivants et parfaits, comme nous l'avons exposé à l'égard de Dieu. Cependant si on s'était borné à les représenter ainsi (1), leur véritable essence (2) aurait été, dans l'imagination du vulgaire, semblable à l'essence de Dieu; car on a également employé à l'égard de Dieu des paroles dont le sens littéral paraîtrait (indiquer) qu'il est un corps ayant vie et mouvement et d'une forme humaine. C'est donc pour indiquer à l'esprit que le rang de leur existence est au dessous du rang de la divinité, qu'on a mêlé à leur figure quelque chose de la figure d'animaux irraisonnables, afin de faire comprendre que l'existence du Créateur est plus parfaite que la leur, de même que l'homme est plus parfait que l'animal irraisonnable. Mais, en fait de figure d'animal (3), on ne leur a absolument rien attribué que les ailes; car on ne saurait se figurer le vol sans ailes, de même qu'on ne saurait se figurer la marche sans pieds, et l'existence même desdites facultés, on ne saurait nécessairement se la figurer que dans lesdits *sujets* (4). Et si on a choisi le vol (comme attribut des anges) pour indiquer qu'ils sont vivants, c'est parce que c'est là le plus parfait et le plus noble d'entre les mouvements locaux des animaux, et que

(1) Littéralement : *si on s'était arrêté, pour eux, à cette imagination*, c'est-à-dire, à cette manière de les présenter à l'imagination.

(2) Littéralement : *leur vérité* (*réalité*) *et leur essence*.

(3) Un ms. porte מן שכל; de même Al-'Harizi : מתבנית (avec le préfixe מ). Après le mot חיואן l'un des mss. de Leyde ajoute גיר נאטק, et cette leçon a été suivie par Ibn-Tibbon, qui a שאינם מדברים.

(4) C'est-à-dire, dans les ailes et les pieds qui servent de *substratum* à ces deux facultés.

l'homme y voit une grande perfection, désirant lui-même pouvoir voler, afin de fuir facilement tout ce qui lui est nuisible et d'atteindre promptement ce qui lui est convenable, à quelque distance que ce soit. C'est donc pour cela qu'on leur a attribué ce mouvement, et encore parce que l'oiseau, dans un très court espace de temps, tantôt se montre et tantôt se dérobe, tantôt s'approche et tantôt s'éloigne; car ce sont là généralement des circonstances qu'il faut admettre pour les anges, comme on l'exposera. Cette prétendue perfection, je veux dire le mouvement de vol, n'est attribuée à Dieu en aucune manière, parce que c'est un mouvement appartenant à un animal irraisonnable. Il ne faut pas te tromper au sujet de ces mots : *Il était monté sur un chérubin et il volait* (Ps. XVIII, 11); car ici c'est le *chérubin* qui *volait*[1]. On a voulu dire, par cette allégorie, que la chose en question arrive *rapidement*; de même qu'on a dit ailleurs : *Voici, l'Éternel est monté sur une nuée légère et il va entrer en Égypte* (Isaïe, XIX, 1), où l'on veut dire que le malheur en question fondra *rapidement* sur eux. Il ne faut pas non plus te laisser induire en erreur par les expressions que tu trouves particulièrement dans Ézéchiel, telles que : *face de bœuf, face de lion, face d'aigle* (Ézéch., I, 10), *plante d'un pied de veau* (*Ibid.*, v. 7)[2]; car il y a pour tout ceci une autre interprétation que tu entendras plus tard[3], et d'ailleurs ce n'est là que la description des *hayyôth*[4]. Ces sujets seront expliqués par des indications qui

(1) C'est-à-dire, le sujet dans le verbe ויעף, *et il volait*, n'est point *Dieu*, mais le *chérubin*, de sorte qu'il faudrait traduire : *il était monté sur un chérubin qui volait*.

(2) L'auteur veut dire que, dans ces passages, Ézéchiel paraît attribuer aux anges, du corps des animaux, d'autres parties que les ailes, contrairement à ce qui a été dit plus haut.

(3) Voir IIIe partie, chap. Ier, où l'auteur dit qu'il s'agit ici de *faces humaines* ressemblant aux faces de certains animaux.

(4) C'est-à-dire, *des animaux célestes* d'Ézéchiel, qui, selon l'auteur, désignent les sphères elles-mêmes, et non pas les anges ou les *Intelligences des sphères*.

suffiront pour éveiller l'attention (1). Quant au mouvement de vol (attribué aux anges), on le trouve partout dans les textes (sacrés), et (comme nous l'avons dit) on ne peut se le figurer qu'au moyen d'ailes; on leur a donc accordé les ailes pour indiquer une circonstance de leur existence, et non pour désigner leur véritable être. Il faut savoir que tout ce qui se meut d'un mouvement rapide, on lui attribue l'action de voler pour indiquer la rapidité du mouvement; on a dit, p. ex.: ... *comme vole l'aigle* (Deutér., XXVIII, 49), parce que l'aigle est entre tous les oiseaux celui qui vole et se lance le plus rapidement, de sorte qu'il a passé en proverbe. Il faut savoir aussi que les ailes sont les causes (efficientes) du vol; c'est pourquoi les ailes qui apparaissent (dans les visions prophétiques) sont du même nombre que les causes du mouvement de ce qui se meut (2). Mais ce n'est pas là le but de ce chapitre.

CHAPITRE L.

Sache (3), ô lecteur de mon présent traité, que la croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce (seulement), mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme, en croyant que la chose

(1) Voir les premiers chapitres de la IIIe partie.

(2) Maïmonide, comme le font observer les commentateurs, fait ici particulièrement allusion au mouvement des sphères célestes, représentées, selon lui, par les *'hayyôth* ou animaux célestes de la vision d'Ézéchiel; les 'hayyôth ont *quatre ailes*, et de même les causes du mouvement des sphères sont au nombre de quatre, savoir: leur sphéricité, leur âme, leur intelligence et la suprême *intelligence séparée* où *Dieu*, objet de leur désir. Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. IV et X.

(3) Ce chapitre sert d'introduction à ce que l'auteur dira, dans les dix chapitres suivants (LI à LX), sur les *attributs*. Avant d'aborder sa théorie toute spiritualiste des *attributs de Dieu*, théorie si éloignée des croyances

est telle qu'on la conçoit. Si donc, lorsqu'il s'agit d'opinions vraies ou réputées telles, tu te contentes de les exprimer en paroles, sans les concevoir ni les croire, et, à plus forte raison, sans y chercher une certitude, c'est là une chose très facile; et c'est ainsi que tu trouves beaucoup d'hommes stupides qui retiennent (dans la mémoire) des croyances dont ils ne conçoivent absolument aucune idée. Mais si tu es de ceux dont la pensée s'élève pour monter à ce degré élevé, (qui est) le degré de la spéculation, et pour avoir la certitude que Dieu est *un*, d'une unité réelle, de sorte qu'on ne trouve en lui rien de composé ni rien qui soit virtuellement divisible d'une façon quelconque, il faut que tu saches que Dieu n'a point d'attribut *essentiel*, sous aucune condition, et que de même qu'on ne peut admettre qu'il soit un corps, de même il est inadmissible qu'il possède un attribut *essentiel* (1). Celui qui croirait qu'il est *un*, possédant de nombreux

vulgaires, il croit devoir donner une définition de la *croyance*, c'est-à-dire de celle qui mérite réellement ce nom, et qui n'est pas une simple *profession de foi*, mais une *pensée* intime, une *idée* qui, lors même qu'elle ne serait pas objectivement vraie, l'est du moins dans l'esprit de celui qui l'a conçue, et n'a rien d'absolument inadmissible.

(1) La question des *attributs* est une de celles qui a le plus occupé les docteurs musulmans et juifs du moyen âge. Certains docteurs, tout en professant l'unité absolue de Dieu, croyaient pourtant pouvoir admettre un certain nombre d'attributs éternels et *essentiels*, c'est-à-dire inhérents à l'essence divine, tels que la vie, la science, la puissance, etc.; la secte des *Mo'tazales*, en général, niait les *attributs* comme incompatibles avec l'unité absolue; il y en avait cependant, parmi eux, qui admettaient implicitement des attributs *essentiels* en disant que Dieu est vivant par son essence, et non par l'*attribut* de la vie, qu'il sait par son essence, et non par l'*attribut* de la science, et ainsi de suite. (Cf. Pococke, Spec. hist. Arab., pag. 214 et suiv., et *ibidem*, le texte d'Abou'l-Faradj, pag. 19). Ces derniers, selon notre auteur, ne sont pas plus dans le vrai que ceux qui professent ouvertement les attributs de Dieu. Fidèle aux principes des philosophes, il rejette les attributs *essentiels* d'une manière absolue. Voir les détails plus loin, au chap. LIII.

attributs, exprimerait bien, par sa parole, qu'il est *un*, mais, dans sa pensée, il le croirait multiple. Cela ressemblerait à ce que disent les chrétiens : « Il est *un*, cependant il est *trois*, et les trois sont *un* »; car ce serait la même chose si l'on disait : « il est *un*, mais il possède de nombreux attributs, et lui avec ses attributs font *un* », tout en écartant la corporéité et en croyant la simplicité absolue (de Dieu), comme si notre but était seulement de chercher comment nous devons nous exprimer, et non pas ce que nous devons croire (1). Il ne peut y avoir croyance que lorsqu'il y a eu conception; car la croyance consiste à admettre comme vrai ce qui a été conçu (et à croire) que cela est hors de l'esprit tel qu'il a été conçu dans l'esprit. S'il se joint à cette croyance (la conviction) que le contraire de ce qu'on croit est absolument impossible et qu'il n'existe dans l'esprit aucun moyen de réfuter cette croyance, ni de penser que le contraire puisse être possible, c'est là de la certitude.

Si tu te dépouilles des désirs et des habitudes, si tu es intelligent et que tu considères bien ce que je dirai, dans ces chapitres suivants, sur la *négation des attributs* (2), tu auras nécessairement de la certitude à cet égard, et alors tu seras de ceux qui *conçoivent* l'unité de Dieu, et non pas de ceux qui la prononcent seulement de leur bouche, sans en concevoir une idée, et qui appartiennent

(1) Ceux-là, dit l'auteur, qui donnent à Dieu de nombreux attributs tout en proclamant son unité, son incorporalité et sa simplicité absolue, sont en contradiction avec eux-mêmes, et on dirait que, selon eux, il s'agit plutôt de s'exprimer d'une certaine manière que de se pénétrer du vrai sens des croyances. Les *Mo'tazales*, en argumentant contre les partisans des attributs éternels et essentiels, leur reprochent, comme notre auteur, de tomber dans une erreur semblable à celle des chrétiens, qui admettent dans Dieu trois personnes. Voy. Pococke, *loco citato*, pag. 216 : *Infidelitatis arguuntur christiani quod tria statuunt æterna; quid ergo de iis pronuntiandum qui septem aut plura statuunt?*

(2) C'est-à-dire, sur la nécessité d'écarter de Dieu tous les attributs affirmatifs.

à cette classe dont il a été dit : *Tu es près de leur bouche, mais loin de leur intérieur* (Jérémie, XII, 2). Il faut, en effet, que l'homme soit de ceux qui conçoivent la vérité et la comprennent, quand même ils ne la prononceraient pas, comme on l'a ordonné aux hommes vertueux, en leur disant : *Dites (pensez) dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux* (Ps. IV, 5).

CHAPITRE LI.

Il y a, dans l'être, beaucoup de choses claires et manifestes, dont les unes sont des notions premières (1) et des choses sensibles, et les autres quelque chose qui s'approche de celles-ci ; de sorte que l'homme, quand même on le laisserait tel qu'il est (2), n'aurait pas besoin de preuve pour ces choses. Telles sont, par exemple, l'existence du mouvement, celle de la liberté d'agir appartenant à l'homme, l'évidence de la *naissance* et de la *destruction* (3), et les propriétés naturelles des choses, (propriétés) qui frappent les sens, comme la chaleur du feu et la froideur de l'eau ; on pourrait citer beaucoup de choses semblables. Mais, lorsqu'il se produisit des opinions extraordinaires, de la part de ceux qui étaient dans l'erreur ou qui avaient en cela un but quelconque, et qui, par ces opinions, se mettaient en opposition avec la nature de l'être, niaient ce qui est perçu par les sens ou voulaient faire croire à l'existence de ce qui n'existe pas, les hommes de la science eurent besoin d'établir l'existence de ces choses

(1) Voy. ci-dessus, pag. 128, note 3.

(2) נמא a ici le même sens que כמא, qu'on trouve, en effet, dans quelques mss. L'auteur veut dire que ces choses sont tellement claires que même l'homme simple, dont l'esprit n'a point été cultivé, les admet de prime abord, sans qu'on ait besoin de les lui démontrer.

(3) Voy. ci-dessus, pag. 59, note 5, et pag. 98, note 2.

manifestes et la non-existence des choses de pure supposition (1). Ainsi, nous trouvons qu'Aristote établit le mouvement, parce qu'on l'avait nié (2), et démontre la non-existence des atomes, parce qu'on en avait affirmé l'existence (3).

De cette même catégorie est (le besoin) d'écarter de Dieu les attributs *essentiels;* car c'est une *notion première* que l'attribut est autre chose que l'*essence* du sujet qualifié, qu'il est une certaine circonstance de l'essence, et, par conséquent, un *accident.* Quand l'attribut est l'essence même du sujet qualifié, il n'est autre chose qu'une tautologie, comme, p. ex., si l'on disait : *l'homme est un homme;* ou bien il est l'explication d'un nom, comme, p. ex., si l'on disait : *l'homme est un être vivant* (ou *animal*) *raisonnable* [car *être vivant et raisonnable* exprime l'essence de l'homme et sa réalité, et il n'y a pas là une troisième idée outre celles d'*être vivant* et de *raisonnable,* qui font l'homme, lequel est qualifié par la *vie* et la *raison,* ou, pour mieux dire, cet attribut est l'explication d'un nom et pas autre chose, et c'est comme si l'on disait : que la chose dont le nom est *homme* est celle qui est composée de *vie* et de *raison*].

Il est donc clair que l'*attribut* est nécessairement de deux choses l'une : ou bien il est l'essence même du sujet, de sorte qu'il est l'explication d'un nom, chose que, sous ce rapport (4), nous ne repoussons pas à l'égard de Dieu, mais bien sous un autre rapport, comme on l'exposera (5); ou bien l'attribut est

(1) Littéralement : *d'affermir ces choses évidentes et d'annuler* (ou *d'écarter*) *l'existence de ces choses supposées.*

(2) Voy. la *Physique* d'Aristote et notamment la réfutation des preuves alléguées par Zénon contre l'existence du mouvement, l. VI, chap. 2, et l. VIII, chap. 8.

(3) Voy. *Ibid.*, liv. VI, chap. 1 et suiv.

(4) C'est-à-dire, en considérant l'attribut comme la simple explication du nom qui en est le sujet.

(5) Voy. le chap. suivant, où l'auteur montre que Dieu ne saurait être *défini.*

autre chose que le sujet, ou plutôt il ajoute quelque chose au sujet, ce qui aboutirait à faire de l'attribut un accident de ladite essence. Mais en excluant des attributs du Créateur la dénomination d'*accident*, on n'en exclut pas l'idée; car tout ce qui s'*ajoute* à l'essence y est accessoire et n'est pas le complément de sa véritable idée, et c'est là précisément le sens de l'*accident* (1). Ajoutons à cela que, s'il y avait de nombreux attributs, il s'ensuivrait qu'il y a beaucoup de choses éternelles; mais il n'y a *unité* qu'à condition d'admettre une essence *une* et simple, dans laquelle il n'y ait ni composition, ni multiplicité d'idées, mais, au contraire, une idée unique, qu'on trouve *une* de quelque côté qu'on l'envisage et à quelque point de vue qu'on la considère, qui en aucune façon ni par aucune cause ne saurait être divisée en deux idées, et dans laquelle il n'existe point de multiplicité, ni hors de l'esprit, ni dans l'esprit (du penseur) (2), comme on le démontrera dans ce traité.

Certains penseurs (3) sont allés jusqu'à dire que les attributs

(1) L'auteur s'adresse ici à ceux qui, tout en prêtant à Dieu des attributs et en disant que ces attributs sont quelque chose qui s'*ajoute* à son essence, prétendent néanmoins admettre que Dieu n'a pas d'accidents: il ne suffit pas, dit-il, d'éviter le mot *accident* pour en effacer aussi l'idée, et dès qu'on admet que Dieu a des attributs distincts de son essence, on admet nécessairement qu'il a des *accidents;* car ce qui s'*ajoute* à l'essence et en est distinct ne peut en être que l'accessoire et ne saurait en former le complément essentiel.

(2) C'est-à-dire, qui en elle-même n'ait point de multiplicité et qui ne puisse pas même paraître multiple à l'esprit. Voyez ci-dessus, page 175, note 5.

(3) Par אהל אלנטר, littéral.: *gens de la spéculation*, l'auteur n'entend pas ici les philosophes proprement dits, mais les théologiens qui appliquent la spéculation philosophique au dogme religieux; les différentes propositions qu'il va citer appartiennent aux *Motécallemîn* ou scolastiques musulmans (cf. ci dessus, pag. 5, note 1), que le Karaïte Ahron ben-Elie, dans son עץ חיים, désigne souvent sous la dénomination de חכמי המחקר, semblable à celle dont se sert ici notre auteur.

de Dieu ne sont ni son essence, ni quelque chose en dehors de son essence (1); mais c'est comme ce qu'ont dit quelques autres : « Les *conditions* — c'est ainsi qu'ils désignent les *idées générales* — ne sont ni existantes, ni non-existantes (2) »; et comme ce qu'ont dit d'autres encore : « La substance simple (l'atome) n'est pas dans un espace, cependant elle occupe une position limitée (3) »,

(1) Un théologien arabe, cité par Reland, s'exprime ainsi sur les attributs de Dieu : « Tous ces attributs éternels sont renfermés dans son essence et subsistent en lui d'éternité en éternité, sans division ni variation, *en sorte néanmoins qu'on ne peut pas dire que ces attributs soient lui-même, comme on ne peut pas dire non plus qu'ils en soient essentiellement différents,* chacun des mêmes attributs étant conjoint avec un autre, comme la vie avec la science, ou la science avec la puissance, etc. » Voy. *La Religion des Mahométans, tirée du latin de Reland* (La Haye, MDCCXXI), 11e leçon; Cf. Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. III, pag. 160.

(2) Les mots אלמעאני אלכליה signifient les *universaux,* ou les *idées générales,* exprimant les genres, les espèces, etc.; cf. Maïmonide, *Abrégé de Logique,* chap. X. On voit, par ce passage, que la question qui s'agitait entre les *nominalistes* et les *réalistes* occupait aussi les penseurs arabes, et qu'il y en avait, parmi eux, qui cherchaient à concilier ensemble les deux opinions et à écarter ce que chacune d'elles avait de trop absolu, à peu près comme l'ont fait les *conceptualistes.* Il est naturel que cette question, qui a sa véritable origine dans les théories de Platon et d'Aristote et que Porphyre a touchée au commencement de son *Isagoge,* ait été agitée par les philosophes arabes ; mais elle n'a pas eu, chez eux, la même importance que chez les philosophes chrétiens du moyen âge. Quant à Maïmonide lui-même, fidèle disciple d'Aristote, il déclare que les *universaux* n'ont aucune existence en dehors de l'esprit. Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, au commencement du chap. XVIII.

(3) Cette proposition appartient aux *Motécallemín* atomistes, dont la doctrine sera exposée plus loin (chap. LXXIII). Par מכאן (مكان), ils paraissent entendre l'espace par rapport à son étendue ou à ses dimensions; par חיז (حيّز), l'espace circonscrit dans des limites. Bien que l'atome, disent-ils, n'ait pas d'étendue, il est pourtant circonscrit et séparé, par des limites, de ce qui l'avoisine ; c'est, pour ainsi dire, le corps sans dimensions, le *point* considéré comme premier élément de l'éten-

et : « L'homme n'a point d'*action*, mais il a l'*acquisition* (1) ». Ce sont là des assertions qui toutes se *disent* seulement, qui existent dans les paroles et non dans les esprits, et qui, à plus forte raison,

due, mais qui n'en a pas lui-même. Voici comment Al-Djordjâni, dans son *Kitâb al-Ta'rifât* ou Livre des Définitions, explique les mots مكان et حيّز, tels qu'ils sont employés par les *Motécallemin* : المكان عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده « *Macân*, chez les *Motécallemín*, est le vide idéal qu'occupe le corps et dans lequel il fait pénétrer ses dimensions. » الحيّز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شى ممتدّ كالجسم او غير ممتدّ كالجوهر الفرد « *'Hayyiz*, chez les *Motécallemín*, est le vide idéal qu'occupe une chose soit étendue comme le corps, soit non étendue comme la substance simple (ou l'*atome*). » On voit que le *macân* n'est attribué qu'au corps ayant des dimensions, tandis que le *'hayyiz* est attribué en même temps au corps étendu et à l'atome. Les mots الجوهر الفرد signifieraient, selon M. Silv. de Sacy, *substance isolée de la forme* (voir Notices et extraits des mss., t. X, pag. 65); mais cette explication est inexacte. Ces mots, qui, en effet, signifient littéralement *substance isolée*, ont été employés par les *Motécallemín* pour désigner l'*atome* qu'ils appellent aussi الجزء الذى لا يتجزأ ou simplement الجزء, comme on a pu le voir un peu plus haut. Voici comment s'exprime Ibn-Roschd, dans son Abrégé de la *Métaphysique*, livre I, en parlant de la *substance* (الجوهر); nous citons la version hébraïque : וכן מי שראה כי העצמות הרמוז אליו יתחבר מחלקים אשר לא יתחלקו קרא אותם עצמים כמו שנשמע המדברים מאנשי זמננו יקראו החלק אשר לא יתחלק העצם הפרדי « De même, ceux qui pensent que la substance indiquée est composée d'*atomes* donnent à ces derniers le nom de *substances*, comme nous entendons les *Motécallemín* de nos jours appeler l'atome la *substance isolée* ou *simple* (الجوهر الفرد). » Le terme de الجوهر الفرد ressemble à celui de *monade*, employé par Leibnitz, quoiqu'il ne désigne pas exactement la même chose; la proposition des *Motécallemín*, citée ici par Maïmonide, offre une analogie frappante avec ce que dit Leibnitz, en parlant des monades : *Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quæ est fundamentum extensionis.* Voy. les OEuvres de Leibnitz, édition de Dutens, t. II, part. I (*Epistolæ ad P. des Bosses*), p. 280.

(1) Plusieurs docteurs de la secte des *Ascharites* (qui professe un

ne peuvent avoir d'existence en dehors de l'esprit (1). Cependant, comme tu le sais et comme le savent tous ceux qui ne s'abusent pas eux-mêmes, elles sont protégées par une surabondance de paroles et par des images d'un faux lustre, et soutenues par des déclamations, par des invectives (2) et par de nombreux moyens (de discussions) empruntés à la fois à la dialectique et à la sophistique (3). Mais si, après les avoir énoncées et les avoir soute-

fatalisme absolu), tout en admettant que les actions des hommes n'émanent que de la volonté et de la toute-puissance de Dieu (voir la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XVII, 3e opinion), cherchaient néanmoins à attribuer à l'homme, dans la causalité des actions, une petite part par laquelle il acquiert un mérite ou un démérite; ce concours de l'homme dans l'action créée par Dieu, hypothèse insaisissable et vide de sens, est désigné par le mot *acquisition* (كسب ou اكتساب). Voy. Pococke, *Specimen hist. Arab.*, pag. 239, 240, 248 et suiv.), et mon article *Arabes* dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques,* tome I, pag. 176. Cf. ci-après, chap. LXXIII, vers la fin de la 6e proposition, et Ahron ben-Elie, עץ חיים, chap. IV et LXXXVI (pages 17 et 115 de l'édition de Leipzic), où l'*acquisition* est désignée, en hébreu, par le mot ריוח.

(1) C'est-à-dire, l'esprit ne peut attacher aucune idée à ces assertions, qui, à plus forte raison, ne correspondent à rien de réel et d'*objectif* en dehors de l'esprit.

(2) L'auteur fait allusion au style verbeux et aux images pompeuses que les *Motécallemín* employaient dans leurs livres, ainsi qu'à la véhémence qu'ils mettaient dans la discussion en suppléant aux arguments par des invectives et des sophismes. Cf. ci-après, au commencement du chap. LXXIV. La version d'Ibn-Tibbon ne s'accorde pas entièrement avec le texte; il faut y effacer les mots במאמרים שמשתדל אומרם לשמרם ברוב דברים, qui ne paraissent être qu'une glose explicative que les copistes ont fait entrer dans le texte. Les mots ובהוצאת דִבּות והרחקות sont une double traduction du mot arabe ואלתשניעאת, et nous croyons qu'il faut supprimer le mot והרחקות; les mots arabes באלציאח ואלתשניעאת signifient littéralement : *clamoribus et infamationibus*. La version d'Al-'Harizi est ici préférable à celle d'Ibn-Tibbon; elle porte : כי יעשו להם חזוק ברוב המלות והרמיזים המזויפים ויחזקו אותם בקולות ובגערות.

(3) Littéralement : *et par de nombreux modes (d'argumentation) composés de dialectique et de sophistique.*

nues par de tels moyens (1), on se reporte en soi-même à sa croyance (2), on ne trouve autre chose que le trouble et l'impuissance (d'esprit), parce qu'on s'efforce de donner de l'existence à ce qui n'existe pas et de créer un terme moyen entre deux opposés entre lesquels il n'y en a point; car y a-t-il un terme moyen entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, ou bien y en a-t-il entre l'identité et la non-identité de deux choses (3)? Ce qui a poussé à cela, c'est, comme nous l'avons dit, qu'on s'abandonnait aux imaginations et qu'on se figurait toujours que tous les corps existants sont des essences dont chacune a nécessairement des attributs, et que nous ne trouvons jamais une essence d'un corps, existant seule et sans attribut; persistant donc dans cette imagination, on croyait que Dieu, de même, est composé de choses diverses, (savoir) de son essence (4) et des idées ajoutées à l'essence. Quelques uns, poussant plus loin l'anthropomorphisme, le croyaient un corps ayant des attributs, tandis que d'autres, s'élevant au dessus de ce degré infime (5), ont écarté (de Dieu) le

(1) La version d'Ibn-Tibbon porte באלו הדברים, ce qui paraît être une ancienne faute de copiste; il faut lire באלו הדרכים, comme l'a, en effet, Al-'Harizi.

(2) C'est-à-dire, si l'on interroge ensuite sa conviction intime.

(3) Littéralement: *entre (cette alternative) que de deux choses l'une est l'autre ou est autre chose*. L'auteur fait allusion à ceux qui soutenaient que les attributs de Dieu ne sont ni identiques avec son essence, ni quelque chose en dehors de son essence.

(4) Le mot עצמיים qu'ont ici les éditions de la version d'Ibn-Tibbon doit être changé en עצמו, comme l'ont, en effet, les mss. et l'édit. *princeps*.

(5) Le mot דרך (دَرْك) signifie *fond, profondeur, degré infime;* on lit, p. ex., dans le Korân (IV, 144): إنّ المنافقين فى الدرك الاسفل من النار *Certes, les hypocrites seront dans le fond le plus bas du feu (de l'enfer)*. Les deux traducteurs hébreux, comme l'a déjà fait remarquer Ibn-Falaquera, ont mal rendu le mot דרך: Ibn-Tibbon, qui paraît l'avoir pris pour un

corps et ont laissé subsister les attributs. Ce qui a amené tout cela, c'est qu'on suivait le sens littéral des livres de la révélation, comme je l'exposerai dans des chapitres qui traiteront de ces sujets (1).

CHAPITRE LII.

Toutes les fois qu'un sujet a un attribut affirmatif (2) et qu'on dit qu'il est tel, cet attribut ne peut manquer d'être de l'une des cinq classes suivantes.

I. La PREMIÈRE CLASSE est celle où la chose a pour attribut sa définition, comme, p. ex., lorsqu'on désigne l'homme (en

mot hébreu, a traduit : ואנשים סרו מזה הדרך ; Al-'Harizi, prenant דרך dans le sens de אדראך (إِدْرَاك, *perception*), a encore plus mal rendu ce passage, en traduisant : ואנשים לא רצו זאת ההשגה ורחקו מעליה. La même faute a été commise, par les deux traducteurs, au ch. VIII de la III[e] partie du *Guide*, où les mots לא ללאנחטאט ללדרך אלאספל (*non pour descendre au degré le plus bas*) sont rendus, dans les deux versions, par : לא לרדת להשיג השפל.

(1) Voy. ci-après, chap. LIII.

(2) Les mots תוׄגב לה צפהׄ signifient : *auquel un attribut est donné affirmativement*. Dans ce chapitre l'auteur commence ses recherches sur les attributs qui conviennent ou ne conviennent pas à Dieu, et il parcourt les différentes classes des attributs *affirmatifs;* on verra dans la suite qu'il n'admet à l'égard de Dieu que des attributs *négatifs*.—Le mot صفة, employé dans le sens d'*attribut*, signifie littéralement *description*, du verbe وصف, *décrire*, qui, dans le langage philosophique, signifie aussi : *désigner par un attribut*. Nous traduisons ce verbe, selon que l'exige l'ensemble de la phrase, tantôt par *donner* ou *avoir un attribut*, tantôt par *désigner*, tantôt enfin par *qualifier*, en prenant ce dernier mot dans un sens général, et non pas dans le sens spécial d'*attribuer une qualité*, c'est-à-dire de *donner un attribut de la* CATÉGORIE *de la* QUALITÉ. Dans ce dernier sens on emploie le verbe كيّف, comme on le verra plus loin, à la III[e] classe des attributs.

disant) qu'il est un *animal raisonnable*. Un tel attribut indique l'être véritable d'une chose [1], et nous avons déjà exposé qu'il est l'explication d'un nom et pas autre chose [2]. Ce genre d'attribut doit, selon tout le monde, être écarté de Dieu, car Dieu n'a pas de causes antérieures qui aient causé son existence, de manière qu'elles puissent servir à le définir [3]. C'est pourquoi il est généralement admis par tous les penseurs qui s'expriment avec précision [4] que Dieu ne saurait être défini.

(1) Littéralement : *la quiddité d'une chose et sa réalité*, c'est-à-dire, ce qu'une chose est en réalité.

(2) Voy. le chap. précédent, pag. 183.

(3) Il faut se rappeler que, selon Aristote, la meilleure définition, c'est-à-dire celle qui fait connaître l'essence de la chose, est celle qui en fait en même temps connaître la cause (*Derniers Analytiques*, livre II, chap. 10). La définition se fait par le *genre* et la *différence*, et il faut qu'elle parte de choses antérieures et plus connues; aux intelligences faibles on montre quelquefois l'antérieur par le postérieur, mais ce ne sont pas là de vraies définitions (Voy. *Métaph.*, livre VII, chap. 12; *Topiques*, livre VI, chap. 4). Il s'ensuit que ce qui est primitif et simple ne peut se définir, car la définition suppose quelque chose de général renfermant l'objet particulier qui est à définir, tandis que l'être primitif n'a rien de général qui le précède et qui en soit la cause. Voy. *Métaph.*, livre VIII, chap. 6 : Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι εἶναί ἐστιν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν. διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν· καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι. διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων, οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι. Cf. *ibid.*, chap. 3 : ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, κ. τ. λ. Dieu, par conséquent, ne peut être défini; car il n'a pas de cause antérieure, il n'entre pas dans un *genre* et ne se distingue pas par une *différence*, et, en général, il n'est pas dans les conditions de la vraie définition.

(4) Les mots אלמחצלין למא יקולונה signifient : *qui ramènent ce qu'ils disent à son vrai sens*, c'est-à-dire, *qui emploient les termes dans leur sens précis et s'expriment avec netteté et justesse*. Le mot אלמחצלין (المحصّلين) est le participe de la IIe forme du verbe حصل, prise dans

II. La DEUXIÈME CLASSE est celle où la chose a pour attribut une partie de sa définition (1), comme, p. ex., lorsqu'on désigne l'homme par la *qualité d'animal* ou par la *raison*. Ici il y a l'idée *d'inhérence* (2); car, si nous disons : *tout homme est raisonnable,*

le sens de : *ad summam ae sensum suum redegit (sermonem)*. Quelques mss. portent אלמכלצין (المخلصين), c'est-à-dire : *qui expliquent* ou *exposent avec clarté*. La version d'Ibn-Tibbon (*mss.* et édit. *princeps*) porte המבררים ; dans plusieurs éditions, ce mot a été travesti en המדברים. Al-'Harizi traduit : המשכילים למה שהם אומרים, c'est-à-dire, *qui réfléchissent bien à ce qu'ils disent, qui s'en rendent bien compte.*—Par les mots en question l'auteur veut faire entendre que ceux qui ne se rendent pas un compte exact de ce que c'est que la *définition* s'imaginent que Dieu peut être défini; car, en employant une définition défectueuse et en montrant l'antérieur par le postérieur, on peut dire, p. ex. : *Dieu est l'être qui meut l'univers,* ou : *Dieu est la forme de l'univers.* C'est cet exemple que cite Ibn-Roschd en parlant des définitions où la chose, n'ayant pas d'antérieur, est définie par ce qui lui est postérieur (et qui ne sont pas de véritables *définitions*) : مثالُ ذلك من حدّ البارى تعالى بانه المحرّك للعالم او انه صورة الكل. Voy *Abrégé de l'Organon* (livre de la *Démonstration,* chap. des *définitions*) ; cf. Ibn-Falaquera, *Moré ha-Moré,* pag. 25. Ailleurs Ibn-Roschd fait observer que, si les philosophes ont dit que l'être premier ne saurait entrer dans un même *genre* avec un autre être, ni n'en être distinct par une *différence,* cela n'est vrai que lorsqu'on prend les mots *genre* et *différence* dans leur sens propre, se rapportant aux choses qui ont en même temps une forme générale et une forme particulière, et dont on peut donner une véritable définition ; mais si, par homonymie, on prenait le mot *genre* dans un sens impropre, c'est-à-dire, en prenant le postérieur pour l'antérieur, on pourrait aussi renfermer Dieu dans un genre, en disant, p. ex., qu'il est l'être ou la substance etc., et alors on pourrait en donner une définition, quoiqu'insuffisante. Voy. *Destruction de la Destruction,* au commencement de la VIIe *question;* cf. le Commentaire de Moïse de Narbonne, à notre passage.

(1) C'est-à-dire, où la chose est qualifiée par le *genre* seul ou par la *différence* seule.

(2) Le mot אלתלאזם (التلازم) désigne la liaison étroite et nécessaire entre deux choses. Dans le *Kitâb al-Ta'rifât,* au mot ملازمة, on lit : que ce mot exprime l'impossibilité de séparer deux choses l'une de l'autre,

cela signifie que dans tout ce qui possède la qualité d'homme se

et qu'on emploie dans le même sens les mots لزوم et تلازم. Cf. le Dictionnaire de Freytag, à la racine لزم. L'énoncé de cette *liaison* ou *inhérence* forme nne proposition ou un jugement *néeessaire,* comme, p. ex., la proposition citée ici par notre auteur : *tout homme est raisonnable.* — L'auteur paraît avoir en vue ce qu'Aristote dit au sujet de la démonstration, en expliquant les trois termes par lesquels il désigne les différents degrés du *néeessaire.* Voy. *Derniers Analytiques,* l. I, cbap. 4. Il paraît faire allusion notamment aux termes κατὰ παντός et καθ' αὑτό. Le κατὰ παντὸς désigne une attribution qui est *à tout individu,* et non pas seulement à tel ou tel, ce qui est tonjours et non point dans un tel ou tel temps. Ainsi, *animal se disant de tout homme* (κατὰ παντὸς ἀνθρώπου), *il suffira qu'il soit vrai que tel individu soit homme pour qu'il soit vrai de dire de lui qu'il est animal.* Le terme καθ' αὑτό, *en soi* (qui a quatre sens principaux), désigne d'abord l'attribution qui exprime qu'une chose est essentielle ou inhérente à une autre, et où l'attribut entre dans la définition essentielle de son sujet; p. ex., la ligne dans le triangle, le point dans la ligne. En second lieu, le καθ' αὑτό désigne l'attribution où le sujet entre dans la définition essentielle de l'attribut, ou, en d'autres termes, où l'attribut est tellement essentiel au sujet que celui-ci en renferme la définition (ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ, τί ἐστι, δηλοῦντι). Ainsi, p. ex., la ligne entre nécessairement dans la définition du *droit* et du *courbé,* le nombre dans celle du *pair* et de l'*impair.* Ibn-Roschd fait observer que, dans le premier cas, c'est-à-dire, lorsque l'attribut entre dans la définition du sujet, il s'agit soit de la définition complète, soit d'une partie de la définition, comme, p. ex., lorsqu'on définit le triangle en disant qu'il est une figure limitée par trois lignes droites; dans le second cas, c'est-à-dire, lorsque le sujet entre dans la définition de l'attribut, il s'agit de la définition partielle, comme, p. ex., lorsqu'on prend la ligne comme définition du *droit* et du *courbé,* qui existent dans la ligne, ou bien le nombre comme définition du *pair* et de l'*impair,* qui existent dans le nombre. Ce qui, dit-il, entre surtout dans les propositions servant à la démonstration, ce sont ces deux premières espèces du καθ' αὑτό (אשר בעצם), où il y a une attribution nécessaire et essentielle; car, ajoute-t-il, *la définition partielle se trouve avec la chose définie dans une relation nécessaire* (כי יחס חלק הגדר אל הנגדר יהיה הכרחי). Voy. le Commentaire moyen sur les Derniers Analytiques, version hébraïque, au passage en question. On comprendra maintenant ce que notre auteur avait en vue en disant qu'*il y a ici l'idée d'inhérence etc.*

trouve la raison. Ce genre d'attribut doit, selon tout le monde, être écarté de Dieu ; car, s'il avait une partie d'une *quiddité*, sa quiddité serait (une chose) composée. Cette classe des attributs est donc aussi inadmissible à son égard que l'est la précédente.

III. La TROISIÈME CLASSE est celle où la chose a pour attribut quelque chose en dehors de sa réalité et de son essence, de sorte que cela ne fait pas partie de ce qui achève et constitue l'essence (1), et que, par conséquent, il y forme (seulement) une *qualité*. Mais la *qualité*, comme *genre supérieur*, est un des accidents (2) ; si donc Dieu avait un attribut de cette classe, il serait le *substratum* des accidents, et cela seul suffit pour montrer que ce serait s'éloigner de sa réalité et de son essence que de dire qu'il possède une qua-

(1) Littéralement : *de ce par quoi l'essence s'achève et subsiste.*

(2) Par *genre supérieur*, l'auteur entend la catégorie de la qualité *dans toute sa généralité ;* car on verra plus loin que cette catégorie comprend quatre espèces diverses. C'est dans le même sens que les mots *genre supérieur* sont employés par Al-Farâbi, qui, dans sa *Logique*, en parlant de la catégorie de la *qualité*, s'exprime ainsi (selon la version hébraïque) : ותתחלק האיכות אשר הוא הסוג העליון אל ארבעה סוגים אמצעיים « La qualité, qui est le *genre supérieur*, se divise en quatre *genres moyens*. » Voy. ms. hébr. de la Bibl. imp., fonds de l'Oratoire, nº 107. Maïmonide, dans son *Abrégé de Logique* (chap. X), désigne les catégories, en général, sous la dénomination de *genres supérieurs*. Aristote lui-même donne souvent aux catégories le nom de *genres* (γένη), parce qu'elles représentent les notions les plus générales désignées par les mots. Voy., p. ex., le traité *de l'Ame*, livre I, chap. I (§ 3), où les mots ἐν τίνι τῶν γενῶν signifient évidemment : *dans laquelle des catégories ;* voy. aussi *Catégorie*, à la fin du chap. 8 : ἐν ἀμφοτέροις τοῖς γένεσι, *dans les deux catégories* (de la *qualité* et de la *relation*) ; de même, dans plusieurs passages de la *Métaphysique*. — L'auteur veut dire que la *qualité*, considérée d'abord dans sa généralité, comme l'une des dix catégories, fait partie des neuf *accidents*, et ne saurait être attribuée à Dieu. Il fera ensuite la démonstration spéciale pour chacun des quatre genres de la *qualité*.

lité [1]. Mais on doit s'étonner que ceux qui admettent les attributs écartent pourtant de Dieu l'assimilation (aux créatures) et la *qualification* [2]; car, lorsqu'ils disent qu'il ne peut être *qualifié*, cela ne signifie autre chose si ce n'est qu'il ne possède pas de *qualité*, et pourtant, tout attribut qui est donné à une essence dans un sens affirmatif et essentiel [3] ou bien constitue l'essence, — et alors c'est (l'essence) elle-même, — ou bien est une qualité de cette essence.

Les genres de la *qualité* sont au nombre de quatre [4], comme tu le sais; je vais te donner de chacun de ces genres un exemple sous forme d'attribut, afin de te montrer l'impossibilité d'admettre pour Dieu ce genre d'attribut.

Premier exemple : lorsqu'on qualifie l'homme par une de ses

(1) Littéralement : *et cela suffirait pour être loin de sa réalité et de son essence, je veux dire (d'admettre) qu'il possède une qualité.* Le sens est : Dieu devenant, par les attributs *qualificatifs*, un substratum d'accidents, c'est une raison suffisante pour en écarter cette sorte d'attributs.

(2) Quoiqu'il soit évident, dit l'auteur, qu'on ne saurait donner à Dieu des attributs *qualificatifs*, on doit s'étonner que les partisans des attributs aient écarté de Dieu la *qualification ;* car, à leur point de vue et pour être conséquents, ils doivent nécessairement admettre les attributs qualificatifs, puisque tout attribut, à moins d'être l'essence même et, par conséquent, une tautologie (comme on l'a dit plus haut, chap. LI), est nécessairement *qualificatif*.

(3) Voy. ci-dessus, et chap. L, pag. 180, note 1.

(4) Ces quatre genres, énumérés par Aristote, sont les suivants : 1° la capacité (ou le talent) et la disposition (ἕξις καὶ διάθεσις); 2° ce qui se dit par rapport à la puissance ou à l'impuissance naturelle (ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται); 3° les qualités affectives et les affections, ou passions (παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη); 4° la figure et la forme extérieure qu'a chaque chose (σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή). Voir les détails dans les *Catégories* d'Aristote, chap. 8; les exemples que Maïmonide va citer se rattachent aux paroles d'Aristote.

capacités [1] spéculatives ou morales, ou par les dispositions qu'il possède comme être animé [2], comme, p. ex., lorsqu'on dit : un tel, charpentier, ou chaste, ou malade. Il n'y a pas de différence (à cet égard) entre la dénomination de *charpentier* et celle de *savant*, ou de *sage* [3], qui toutes (désignent) des *dispositions dans l'âme*, et de même il n'y a pas de différence entre dire *chaste* et dire *miséricordieux ;* car tout art, toute science et toute qualité

(1) מלכה (مَلَكَة) est ici la traduction du mot grec ἕξις, qui, selon l'explication d'Aristote lui-même (*Catégorie*, l. c.), désigne quelque chose de plus durable et de plus solide (χρονιώτερον καὶ μονιμώτερον) que la *disposition ;* cf. ci-dessus, pag. 121, note 2, et 129, note 3.

(2) Les mots ἕξις καὶ διάθεσις que la version arabe d'Aristote rend par الملكة والحال (hébr. הקנין והענין) sont ainsi expliqués par Al-Farâbi (l. c.) : כל תכונה هيأة בנפש וכל תכונה בבעל נפש במה שהוא בעל נפש « Toute *disposition dans l'âme*, et toute *disposition dans l'être animé* en tant qu'être animé. » Les dispositions dans l'âme, ou les ἕξεις, sont des capacités acquises, comme les sciences, les arts, les vertus, ou des capacités naturelles, comme la connaissance des axiomes ou les arts que possèdent certains animaux ; les dispositions que possède l'être animé comme tel, ou les διαθέσεις, sont, p. ex., la chaleur, le refroidissement, la santé, la maladie, etc. Ibn-Roschd, dans son *Abrégé de l'Organon*, distingue dans les mêmes termes ces deux espèces de dispositions, en appelant les unes الهيآت التى فى النفس, et les autres الهيآت الحاصلة فى المتنفس بما هو متنفس.

(3) Les deux versions hébraïques portent הרופא, mais nous ne croyons pas que l'auteur ait employé ici le mot حكيم dans le sens de *médecin*, qu'il a quelquefois dans le langage vulgaire ; l'auteur veut dire que les mots *savant* et *sage* désignent des *dispositions dans l'âme* (voir la note précédente), aussi bien que *charpentier*, et que toutes ces dispositions ne peuvent, pas plus les unes que les autres, être attribuées à Dieu. Immédiatement après, il fait la même observation pour les dispositions morales, voulant dire qu'on ne peut pas plus attribuer à Dieu la qualité de *miséricordieux* que celle de *chaste*.

morale permanente [1], est une disposition dans l'âme. Tout cela est clair pour celui qui s'est tant soit peu occupé de la Logique.

Deuxième exemple : lorsqu'on qualifie la chose par une puissance ou une impuissance naturelle qui s'y trouve, comme, p. ex., lorsqu'on dit : le mou et le dur. Il n'y a pas de différence entre dire *mou* et *dur* et dire *fort* et *faible* [2] ; tout cela (désigne) des aptitudes naturelles.

Troisième exemple : lorsqu'on qualifie l'homme par une qualité affective ou par les affections, comme, p. ex., lorsqu'on dit : un tel en colère, ou irrité, ou ayant peur, ou compatissant, sans toutefois que cela désigne une qualité morale permanente [3]. De ce même genre est la qualification par la couleur [4], le goût, l'odeur, la chaleur, le froid, la sècheresse et l'humidité.

Quatrième exemple : lorsqu'on qualifie la chose par ce qu'elle est sous le rapport de la quantité comme telle [5], comme, p. ex.,

(1) Littéralement : *puissante* ou *qui s'est emparé* (de l'homme). Cf. ci-après, note 3.

(2) L'auteur veut dire qu'on ne peut pas plus donner à Dieu l'attribut de *fort* que celui de *dur ;* car *fort* et *faible* désignent, comme *dur* et *mou,* une aptitude ou une inaptitude naturelle à faire ou à souffrir certaines choses. Cf. Aristote, *Catégories,* l. c. (à la seconde espèce de la *qualité*).

(3) Littéralement : *lorsque la qualité morale n'est pas devenue puissante,* ou *ne s'est pas consolidée* (dans l'homme), c'est-à-dire, lorsqu'elle n'est que le fait d'une impression passagère ; car, dans ce cas, ce n'est pas une *qualité* proprement dite, mais une simple *affection.* Cf. Arist., *ibid.* : ὅσα δὲ ἀπὸ ῥᾳδίως διαλυομένων καὶ ταχὺ ἀποκαθισταμένων γίνεται πάθη λέγεται, ποιότητες δὲ οὔ. κ. τ. λ.

(4) Les couleurs sont dites *qualités affectives,* en tant qu'elles viennent d'une affection (ἀπὸ πάθους), comme, p. ex., la rougeur qui vient de la honte, la pâleur qui vient de la peur. Voy. Arist., *ibid.*

(5) Littéralement : *par ce qui l'atteint* ou *la touche du côté de la quantité en tant qu'elle est quantité.* Notre auteur désigne le quatrième genre de la *qualité* par des termes qui diffèrent totalement de ceux employés par Aristote, bien que la traduction arabe des *Catégories* soit ici

lorsqu'on dit : le long, le court, le courbé, le droit, et autres choses semblables.

En considérant tous ces attributs et d'autres semblables, tu les trouveras inadmissibles à l'égard de Dieu : car il n'a pas de quantité, pour qu'il puisse y avoir en lui une qualité telle qu'il y en a dans la *quantité comme telle;* il n'est pas impressionné ni passivement affecté, pour qu'il puisse y avoir en lui une qualité d'*affections;* il n'a pas d'*aptitudes,* pour qu'il puisse y avoir en lui des *puissances* (facultés) (1) ou quelque chose de semblable ; enfin Dieu n'a pas d'âme, pour qu'il puisse avoir une *disposition*

entièrement conforme au texte grec ; les mots σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή sont ainsi rendus en arabe : الشكل والخلقة الموجودة فى واحد واحد. Les termes dont se sert Maïmonide sont les mêmes qui ont été employés par Al-Farâbi et, en général, par tous les philosophes arabes. Voici comment s'exprime Al-Farâbi, dans sa Logique (version hébraïque) : והסוג הרביעי האיכויות אשר ימצאו במיני הכמות כמה שהוא כמות « Le quatrième genre (comprend) les qualités qui se trouvent dans les différentes espèces de la quantité, en tant qu'elle est quantité. » Al-Farâbi donne pour exemple la droitesse et la courbure des lignes, la convexité et la concavité des surfaces, la *figure* (σχῆμα) géométrique, telle que le cercle, le triangle, le carré, etc., et la *forme* (μορφή), qui, dit il, est une espèce de figure dans la surface du corps animé, enfin le pair et l'impair dans le nombre. Ibn-Roschd, dans son *Abrégé de l'Organon,* s'exprime ainsi : والضرب الرابع من اجناس الكيف هو مثل الاستقامة والانحناء والشكل وبالجملة الكيفيات التى فى الكمية بما هى كمية. « Le quatrième des genres de la *qualité* (comprend), p. ex., la droitesse, la courbure et la figure (géométrique), et, en général, les qualités qui sont dans la quantité en tant qu'elle est quantité. » On voit que les mots σχῆμα et μορφή, dont se sert Aristote, ont été généralement interprétés, par les philosophes arabes, dans le sens d'une *qualité quantitative,* ou, comme ils s'expriment eux-mêmes, d'une qualité située dans la quantité en tant que quantité, c'est-à-dire, qui qualifie la chose au point de vue de la quantité abstraite ou de la forme géométrique ou arithmétique en général, sans désigner le plus et le moins.

(1) Les deux versions hébraïques ont הכח, au singulier ; de même, quelques mss. arabes portent : אלקוה.

et qu'il y ait en lui des *capacités* ([illegible]), telles que la mansuétude, la pudeur et d'autres semblables, ou ce qui appartient à l'*être animé* comme tel [1], p. ex.: la santé et la maladie. Il est donc clair que tout attribut qui revient au genre supérieur de la *qualité* [2] ne peut se trouver en Dieu.

Ainsi il est démontré que ces trois classes d'attributs,— savoir, tout ce qui indique une *quiddité* [3], ou une partie d'une quiddité, ou une qualité quelconque qui se trouve dans la quiddité,— sont inadmissibles à l'égard de Dieu; car tous ils indiquent la *composition*, qui, comme nous le démontrerons [4], est inadmissible à l'égard de Dieu [5].

IV. La QUATRIÈME CLASSE des attributs est celle où l'on désigne la chose par son rapport avec autre chose, en la mettant, p. ex., en rapport avec un certain temps, avec un lieu, ou avec un autre individu, comme, p. ex., lorsqu'on désigne Zéid (en disant) qu'il est père d'un tel, ou associé d'un tel, ou habitant de tel endroit, ou celui qui existait dans tel temps. Ce genre d'attributs n'implique ni multiplicité, ni changement dans l'essence du sujet; car ce Zéid en question est (en même temps) associé de 'Amr, père de Becr, maître de Khâlid, ami de (l'autre) Zéid, habitant de telle maison, et celui qui est né dans telle année. Ces idées de rapport ne sont ni son essence, ni, comme les qualités, quelque chose dans son essence, et il paraît au premier abord qu'on pourrait prêter à Dieu ce genre d'attributs; cependant, en vérifiant la

(1) Voy. ci-dessus, pag. 195, note 2.

(2) C'est-à-dire, qui appartient à la catégorie de la *qualité*, en général. Voy. ci-dessus, pag. 193, note 2.

(3) Voy. ci-dessus, pag. 190, note 1.

(4) Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. I.

(5) Quelques mss. ajoutent : ולדלך קיל אנה תעאלי ואחד באטלאק « C'est pourquoi on a dit que Dieu est absolument *un*; » de même la version d'Ibn-Tibbon : ולזה נאמר שהוא אחד גמור. La version d'Al-Harizi n'a pas rendu ces mots.

chose et en l'examinant avec soin, il sera clair que cela ne se peut pas. D'abord il est évident que Dieu n'est pas en rapport avec le temps et l'espace : car le temps est un accident qui compète au mouvement, lorsque, dans celui-ci, on envisage l'idée d'antériorité et de postériorité, de sorte qu'il est nombré (par le temps), — comme cela est expliqué dans les endroits particulièrement consacrés à ce sujet [1] — ; or, le mouvement étant de ce qui compète aux corps, et Dieu n'étant point un corps, il s'ensuit qu'il n'y a pas de rapport entre lui et le temps. De même il n'y a pas de rapport entre lui et l'espace [2]. Mais ce qu'il y a lieu de rechercher et d'examiner, c'est (de savoir) s'il y a entre Dieu et une des substances créées par lui un certain rapport véritable, en sorte qu'il puisse lui servir d'attribut. Qu'il ne peut y avoir de

(1) Le temps, dit Aristote, n'est pas lui-même le mouvement, car le changement et le mouvement sont dans la chose seule qui change et qui se meut, tandis que le temps est partout et dans toute chose. Tout changement est plus ou moins rapide ou lent; le temps n'est ni l'un ni l'autre, car c'est par lui que s'indiquent la rapidité et la lenteur (Voy. *Physique,* liv. IV, à la fin du chap. 10). N'étant pas lui-même le mouvement, il doit être nécessairement *quelque chose du mouvement* (ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν), ou, comme dit notre auteur, un accident qui compète au mouvement. Nous reconnaissons le temps, en déterminant le mouvement par la détermination *de l'antérieur* et *du postérieur* (ὅταν ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ὁρίζοντες), c'est-à-dire, par ce qui est avant et après un point intermédiaire, lequel est le *présent* (το νῦν). Le temps est donc le *nombre* du mouvement, suivant l'*avant* et l'*après* (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. *Ibid.*, chap. 11). Le temps étant la mesure ou le nombre du mouvement, il s'ensuit que *ce qui est toujours* (τὰ ἀεὶ ὄντα) n'est pas dans le temps; car il n'est pas renfermé dans le temps, et son être n'est pas mesuré par le temps (*Ibid.*, chap. 12). Cf. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XIII.

(2) Car l'espace n'est pas quelque chose qui soit contenu, mais quelque chose qui contient (Voy. Aristote, *ibid.*, chap. 2); il ne peut donc pas être mis en relation avec Dieu.

relation (proprement dite) [1] entre lui et une des choses créées par lui, cela est évident au premier coup d'œil : car l'une des propriétés des deux relatifs est la réciprocité parfaite [2]; or Dieu est d'une existence *nécessaire*, et ce qui est en dehors de lui est d'une existence *possible*, comme nous l'exposerons [3], et, par conséquent, il ne peut y avoir de *relation* (entre Dieu et la créature). Mais qu'il y ait entre eux un rapport quelconque, c'est une chose qui a été jugée admissible, bien qu'il n'en soit pas ainsi. En effet, on ne saurait se figurer un rapport entre l'intelligence et la couleur, bien que, selon notre opinion, une même existence

(1) Le mot נסבה (نسبة) désigne un *rapport* ou une *relation* quelconque, notamment un rapport proportionnel, tandis que le mot אצֹאפה (اضافة) s'emploie particulièrement pour désigner la *Catégorie de la relation* (τὰ πρός τι), ou la relation entre deux choses dites telles par rapport l'une à l'autre, comme, p. ex., *plus grand* et *plus petit*, *père* et *fils*, *maître* et *esclave* (Voy. Arist., *Catégories*, chap. 7). C'est cette *relation* que l'auteur dit ici être absolument inapplicable à Dieu.

(2) Littéralement : *l'inversion avec égalité mutuelle*. Les *relatifs*, ou les mots qui entrent dans la *catégorie* de la *relation*, ont cette propriété qu'ils sont dits de choses réciproques (πάντα δὲ τὰ πρός τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, Arist., l. c.). Ainsi, l'esclave est l'esclave du maître, comme le maître est le maître de l'esclave ; l'un et l'autre, ils ne sont ce qu'ils sont que par leur condition réciproque, et ils ne sauraient être l'un sans l'autre. — Le mot אנעכאס (انعكاس, *inversion*), dont se sert ici notre auteur, vient du verbe عكس, qui, dans les versions arabes, correspond au verbe grec ἀντιστρέφειν. Ibn-Roschd, dans l'*Abrégé de l'Organon*, on parlant des deux *relatifs*, s'exprime de même : ومن خواصّهما ايضا ... ان يرجع كل واحد منهما على صاحبه منعكسًا « Ce qui est aussi une de leurs propriétés ..., c'est qu'ils se rapportent l'un à l'autre *réciproquement*. »

(3) Voy. la II[e] partie de cet ouvrage, introduction (Propos. XIX et suiv.) et chap. 1.

les embrasse toutes deux [1]; et comment donc pourrait-on se figurer un rapport entre deux êtres dont l'un n'a absolument rien de commun avec ce qui est en dehors de lui [2]? — car, selon nous, ce n'est que par simple homonymie que (le mot) *exister* se dit en même temps de Dieu et de ce qui est en dehors de lui. Il n'y a donc absolument aucun rapport en réalité entre lui (Dieu) et quoi que ce soit d'entre ses créatures : car le rapport nécessairement n'existe toujours qu'entre deux choses qui sont sous une même *espèce prochaine* [3], mais, lorsqu'elles sont (seulement) sous un même *genre*, il n'y a pas de rapport entre elles [4]; c'est

(1) C'est-à-dire, bien que l'existence de l'intelligence et celle de la couleur soient de la même nature. L'auteur fait ici allusion à ce qu'il exposera plus loin, savoir, qu'à l'exception de l'existence de Dieu, toute existence est un *accident* de la chose qui existe. Cette thèse, soutenue par Ibn-Sînâ et contestée par d'autres, est adoptée sans réserve par notre auteur; c'est pourquoi il ajoute ici les mots : *selon notre opinion*. Voy. ci-après, au commencement du chap. LVII.

(2) Plus littéralement : *entre celui qui n'a absolument rien de commun avec ce qui est en dehors de lui*. On voit que l'auteur s'est exprimé d'une manière incomplète, et qu'il faut sous-entendre les mots : *et un autre être*. Le sens est : Comment pourrait-on se figurer un rapport entre deux êtres qui n'ont absolument rien de commun, pas même le genre d'existence? car dans l'un, l'existence est sa substance, et dans l'autre, elle est un accident.

(3) L'espèce *prochaine* ou *immédiate* est celle qui suit immédiatement l'individualité, et qui, sous aucun rapport, ne peut être considérée comme *genre;* c'est la *species specialissima* (τὸ εἰδικώτατον εἶδος). Cf. l'*Isagoge* de Porphyre, chap. 2 : καὶ πᾶν τὸ πρὸ τῶν ατόμων προσεχῶς κατηγορούμενον εἶδος ἂν εἴη μόνον, οὐκέτι δὲ καὶ γένος.

(4) Ainsi que le fait remarquer Moïse de Narbonne, l'auteur se rapporte ici à ce qui a été exposé par Aristote à la fin du VIIe livre de la *Physique* (chap. 4). Aristote y parle des différentes espèces du mouvement et des rapports qu'elles peuvent avoir entre elles; il s'agit de savoir quels sont les mouvements entre lesquels on puisse établir une comparaison et qui ne diffèrent entre eux que par la quantité seule. Pour que deux

pourquoi on ne dit pas : « Ce rouge est plus fort ou plus faible que ce vert, ou lui est égal », quoiqu'ils soient tous deux (1) sous un même *genre*, qui est la couleur. Que si les deux choses se trouvent sous deux genres (2), alors il est clair, même pour le simple sens commun, qu'il n'y a pas de rapport entre elles, quand même elles remonteraient à un seul *genre* (*supérieur*). Ainsi, p. ex., il n'y a pas de rapport entre *cent coudées* et la *chaleur du poivre;* car l'une des deux choses est du genre (3) de la *qualité*, tandis que l'autre est de celui de la *quantité*. Mais il n'y a pas

mouvements puissent être comparés entre eux, il faut qu'ils soient susceptibles d'être également rapides, c'est-à-dire, ils ne doivent différer que par la quantité, et il ne doit exister entre eux aucune différence de qualité. En général, pour que deux choses puissent être comparées entre elles, il ne suffit pas qu'elles ne soient pas de simples homonymes, mais il faut que les deux choses ne se distinguent par aucune *différence* essentielle, ni en elles-mêmes, ni dans leur *substratum*, c'est-à-dire, qu'elles soient non seulement comprises dans le même *genre*, mais aussi caractérisées par la même *différence*, en un mot qu'elles soient de la même *espèce* : Ἀλλ' ἆρά οὐ μόνον δεῖ τὰ συμβλητὰ μὴ ὁμώνυμα εἶναι ἀλλὰ καὶ μὴ ἔχειν διαφοράν, μήτε ὃ μήτ' ἐν ᾧ. Ainsi, p. ex., dit Aristote, la couleur a une *division* (en différentes couleurs). Les couleurs comme telles ne sont donc pas comparables entre elles ; on ne peut pas dire que tel noir soit plus fort que tel blanc. La comparaison ne peut s'établir que pour une même couleur, p. ex., entre deux objets blancs ou noirs. Cf. ci-dessus, pag. 131, note 2.

(1) Les mss. portent כאנת ; mais il faut peut-être lire כאנא ou mieux כאנתא.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte תחת שני סוגים עליונים (sous deux genres *supérieurs*) ; il faut effacer le mot עליונים, bien qu'il se trouve aussi dans les mss. de cette version. Il faut également effacer les mots אין ספק ש..., et un peu plus loin, les mots שאין ספק לשום אדם, qui ne se trouvent ni dans les mss. de la version d'Ibn-Tibbon, ni dans le texte arabe.

(3) Le mot *genre* est ici employé dans le sens de *catégorie*. Voy. ci-dessus, pag. 193, note 2.

non plus de rapport [1] entre la science et la douceur, ni entre la mansuétude et l'amertume, quoique tout cela soit sous le *genre supérieur* de la qualité. Comment alors pourrait-il y avoir un rapport entre Dieu et une chose d'entre ses créatures, avec la grande distance dans la réalité de l'être, distance (tellement grande) qu'il n'y en a pas de plus tranchée? S'il y avait un rapport entre eux [2], il s'ensuivrait aussi que l'*accident* de rapport compète à Dieu; car, s'il est vrai que ce ne serait pas là un accident dans l'essence même de Dieu, c'est toujours, en somme, une sorte d'accident. Il n'y a donc, en réalité, aucun moyen [3] de donner à Dieu un attribut affirmatif, fût-ce même (en le qualifiant) par un *rapport* [4]. Mais ces attributs (de rapport) sont ceux qu'on doit se montrer plus facile à admettre à l'égard de Dieu [5]; car ils n'impliquent point de multiplicité dans l'Être éternel [6], et

(1) Après avoir donné un exemple de deux choses appartenant à deux *genres supérieurs* ou à deux catégories différentes, l'auteur donne ici un exemple de deux *genres intermédiaires* appartenant à une même catégorie.

(2) Le suffixe féminin dans בינהא se rapporte à Dieu et aux créatures (מכ̇לוקאתה).

(3) Le mot תכ̇לץ, que je prononce تَخَلُّص, comme infinitif de la Vᵉ forme, signifie *délivrance, moyen de salut;* le sens est : il n'y a pas moyen de s'en tirer en voulant donner à Dieu un attribut quelconque, et, de quelque manière qu'on s'y prenne, on rencontre des difficultés. C'est là ce qu'Al-'Harizi a exprimé par les mots ואי אפשר להמלט מחטוא. Ibn-Tibbon, qui traduit : הנה לא תנצל, a prononcé تُخَلَّص, comme 2ᵉ personne du fut. passif de la IIᵉ forme.

(4) Littéralement : *même du côté du rapport*, c'est-à-dire, dût cet attribut être pris dans le rapport qui existe entre Dieu et ses créatures.

(5) Plus littéralement : *mais ils* (les attributs de rapport) *sont parmi les attributs ceux qui méritent le plus qu'on soit indulgent pour leur emploi comme qualifications de Dieu.*

(6) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement שלא יתחייב רבוי הקדמות; il faut lire, avec les mss. : שלא יחייב רבוי הקדמון.

ils n'impliquent pas non plus de changement dans l'essence de Dieu par suite du changement des choses avec lesquelles il est mis en rapport.

V. La CINQUIÈME CLASSE des attributs affirmatifs est celle où la chose a pour attribut son action. Par *son action,* je ne veux pas dire la *capacité artistique* qui s'y trouve [comme, p. ex., lorsqu'on dit le charpentier (1) ou le forgeron], car celle-ci appartient à l'espèce de la *qualité,* comme nous l'avons dit (2); mais je veux dire par là l'action (en général) que quelqu'un a accomplie, comme, p. ex., lorsqu'on dit : Zéid est celui qui a charpenté cette porte, bâti cette muraille et tissé cette étoffe. Les attributs de cette sorte sont loin de l'essence du sujet (3); c'est pourquoi il est permis de les attribuer à Dieu, pourvu qu'on sache bien que ces actions diverses n'émanent pas nécessairement de conditions diverses existant dans l'essence de leur auteur (4), comme on l'exposera (5). Au contraire, les actions diverses de Dieu se

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent הצייר (le peintre), mot qui ne se trouve pas dans les mss. de cette version.

(2) Voy. plus haut (pag. 194) le *premier exemple* de la IIIe classe des attributs.

(3) Littéralement : *de l'essence de celui à qui ils se rapportent* ou *à qui ils sont attribués.* L'un des mss. de Leyde porte אלמוצוף, mot qui désigne le *sujet* de l'attribut ; c'est cette dernière leçon qui a été adoptée par Al-'Harizi, qui traduit : המתואר. Le sens est que les actions, tout en émanant de la seule essence divine, comme on va le dire, ne sont cependant pas quelque chose de permanent dans l'essence, comme le serait la *capacité artistique,* et la pensée les sépare de l'essence en les limitant à un moment passé, présent ou futur. Cf. le Commentaire d'Ibn-Caspi : וזה לפי שלא נתארהו בתאר מיושב נח בו כמו שמות הבינוני והפעול ויתר שמות התארים, אבל זה פעל אם עבר ואם עתיד וכו׳.

(4) Littéralement : *qu'il ne faut pas que ces actions diverses soient faites par des choses* (ou *des idées*) *diverses dans l'essence de l'agent.*

(5) Voir le chapitre suivant, où l'auteur s'étend sur les *attributs d'action.* On verra que l'auteur partage à cet égard l'opinion d'autres philosophes arabes.

font toutes par son essence même, et non par quelque chose qui y serait joint [1], ainsi que nous l'avons déclaré.

En résumé donc, on a exposé dans ce chapitre [2] que Dieu est *un* de tous les côtés, qu'il n'y a en lui point de multiplicité ni rien qui soit joint à l'essence, et que les nombreux attributs de sens divers employés dans les livres (sacrés) pour désigner Dieu indiquent la multiplicité de ses actions, et non pas une multiplicité dans son essence [3]. Quelques uns (sont employés) pour indiquer sa perfection par rapport à ce que nous croyons être une perfection, ainsi que nous l'avons exposé [4]. Quant à savoir s'il est possible que l'essence une et simple, dans laquelle il n'y a point de multiplicité, accomplisse des actions variées, c'est ce qui va être exposé par des exemples.

CHAPITRE LIII.

On a été amené à croire que Dieu a des attributs à peu près de la même manière qu'on a été amené à croire à la corporéité (de Dieu) [5]. En effet, celui qui croit à la corporéité n'y a point été amené par une spéculation intellectuelle, mais en suivant le sens littéral des textes des Écritures; et il en est de même à

(1) Un ms. porte זאיד עלי דׄאתה; de même Ibn-Tibbon מוסף על עצמו.

(2) Littéralement : *donc, l'exposé succinct de ce qui est* (*contenu*) *dans ce chapitre est* etc.

(3) Littéralement : ... *qui se trouvent dans les livres* (*sacrés*) *et par lesquels on indique Dieu, sont* (*employés*) *sous le rapport de la multiplicité de ses actions, et non à cause d'une multiplicité dans son essence.*

(4) Voir ci-dessus, chap. XXVI, XLVI (pag. 160) et XLVII.

(5) Littéralement : *ce qui a engagé à croire à l'existence d'attributs du créateur, chez ceux qui y croient, est à peu près ce qui a engagé à croire à la corporéité, chez ceux qui y croient.*

l'égard des attributs : trouvant que les livres des prophètes et ceux du Pentateuque [1] prêtaient à Dieu des attributs, on a pris la chose à la lettre, et on a cru qu'il avait des attributs. On l'a, pour ainsi dire, élevé au dessus de la corporéité, sans l'élever au dessus des circonstances de la corporéité, qui sont les accidents, je veux dire, les dispositions de l'âme, qui toutes sont des *qualités* [2]. Dans tout attribut qui, dans l'opinion de celui qui croit aux attributs, est *essentiel* dans Dieu, tu trouveras l'idée de la *qualité*, quoiqu'ils (les prophètes) ne s'expriment pas clairement à cet égard, assimilant (tout simplement les attributs de Dieu) à ce qui leur est familier des conditions de tout corps doué d'une âme vitale [3]; et de tout cela il a été dit : « L'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes. »

(1) Littéralement : *et les livres de la révélation;* le mot אלתנזיל (التنزيل) est ici particulièrement appliqué aux livres de Moïse et employé dans le sens de תורה. Cf. ci-dessus, chap. XLVI, pag. 158 : « Dans tous les livres des *prophètes* et aussi dans le *Pentateuque* », où le texte porte (fol. 50 *a*) : פי גמיע כתב אלאנביא ופי אלתורה. D'autres fois, le mot אלתנזיל s'applique à toute l'Écriture sainte en général; voy., p. ex., à la fin du chap. LI : כתב אלתנזיל.

(2) Voy. ce que l'auteur dit, au chap. précédent, sur la IIIe classe des attributs.

(3) Dans les verbes יצרחוא et עהדוה, il faut sous-entendre, comme sujet, *les prophètes*, et non pas *ceux qui croient aux attributs*, comme l'ont cru quelques commentateurs; car, dans ce dernier cas, les verbes devraient être au singulier, comme le mot מעתקד. Au lieu des mots יבארהו בו, qu'on trouve dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire יבארוהו, comme l'ont les mss. de cette version. Le sens de ce passage est celui-ci : les attributs que les prophètes donnent à Dieu, et dans lesquels on a prétendu voir des *attributs essentiels*, c'est-à-dire, faisant partie de l'essence divine (Voy. ci-dessus, pag. 180, note 1), ne sont au fond autre chose que des qualités, et les prophètes, sans se prononcer clairement à cet égard, et en assimilant Dieu métaphoriquement aux êtres animés, lui ont donné des attributs semblables aux conditions de ces êtres, et qui sont familiers à tout le monde.

Le but de tous (les attributs de Dieu) n'est autre que de lui attribuer la perfection (en général), et non pas cette chose même qui est une perfection pour ce qui d'entre les créatures est doué d'une âme. La plupart sont des attributs (venant) de ses actions diverses; car la diversité des actions ne suppose pas l'existence d'idées diverses dans l'agent (1). Je vais te donner à cet égard un exemple pris dans les choses qui existent près de nous, (pour te montrer) que, l'agent étant *un*, il en résulte pourtant des actions diverses, lors même qu'il n'aurait pas de volonté, et, à plus forte raison, quand il agit avec volonté. Ainsi, p. ex., le feu liquéfie certaines choses, coagule certaines autres, cuit, brûle, blanchit et noircit; et, si quelqu'un donnait au feu les attributs de *blanchissant*, de *noircissant*, de *brûlant*, de *cuisant*, de *coagulant* et de *liquéfiant*, il serait dans le vrai. Or, celui qui ne connaît pas la nature du feu croit qu'il y a en lui six vertus différentes : une vertu par laquelle il noircit, une autre par laquelle il blanchit, une troisième par laquelle il cuit, une quatrième par laquelle il brûle, une cinquième par laquelle il liquéfie, et une sixième par laquelle il coagule, bien que ce soient là toutes des actions opposées les unes aux autres, et que l'idée des unes exclue celle des

(1) Littéralement : *par la diversité des actions ne sont pas diverses les idées qui existent dans l'agent.* Ici l'auteur aborde la discussion sur les *attributs d'action* à laquelle il a préludé à la fin du dernier chapitre, et il fait comprendre, par des exemples, la distinction qu'on doit établir entre cette sorte d'attributs, applicables à Dieu, et ceux qu'on a appelés *attributs essentiels*. La question des attributs, comme nous l'avons dit plus haut (pag. 180), avait déjà occupé les théologiens et les philosophes musulmans, et nous trouvons également chez eux la distinction entre les *attributs essentiels* et les *attributs d'action*. Voy. Pococke, *Specimen hist. Ar.*, pag. 223; Schahrestâni, Histoire des sectes religieuses et philosophiques, texte arabe (publié par M. Cureton), pag. 64; traduction allemande de M. Haarbrücker, tome I, pag. 95. Cf. Ba'hya, *Devoirs des cœurs*, liv. I (de l'unité de Dieu), chap. 10.

autres [1]; mais celui qui connaît la nature du feu sait bien que c'est par une seule qualité agissante qu'il produit toutes ces actions, savoir, par la chaleur. Or, si cela a lieu dans ce qui agit par la nature, (il doit en être de même) à plus forte raison, à l'égard de ce qui agit avec volonté, et, à plus forte raison encore, à l'égard de Dieu, qui est élevé au dessus de toute description; et, lorsque nous percevons dans lui des rapports de sens divers [2], parce que, dans nous, l'idée de la *science* est une autre que celle de la *puissance*, et celle de la puissance une autre que celle de la *volonté* [3], comment pourrions-nous conclure de là qu'il y ait en lui des choses diverses qui lui soient *essentielles*, de sorte qu'il y ait en lui quelque chose par quoi il *sache*, quelque chose par quoi il *veuille*, et quelque chose par quoi il *puisse?* Tel est pourtant le sens des attributs qu'on proclame. Quelques uns le

(1) Littéralement : *et que l'idée d'aucune action d'entre elles ne soit l'idée de l'autre.*

(2) C'est-à-dire, lorsque notre perception nous fait voir dans Dieu des choses auxquelles nous rattachons des idées diverses, parce que, dans nous, elles sont parfaitement distinctes les unes des autres.

(3) Ainsi qu'on le verra plus loin, la *science*, la *puissance* et la *volonté* sont, outre la *vie*, les principaux attributs que les anciens théologiens musulmans, et, d'après eux, certains théologiens juifs (notamment les Karaïtes), reconnaissaient à Dieu comme attributs *essentiels* et *éternels*. Voy. Schahrestâni, traduct. all., tome I, pag. 42, 95 et *passim*; Pococke, *Specimen hist. Ar.*, pag. 223; Schmœlders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, pag. 187 et 196. Ce sont ces mêmes attributs que cite Al-Gazâli, dans sa *Destruction des philosophes* (au commencement de la sixième *Question*), en parlant de l'opinion des philosophes et des *mo'tazales;* nous citons la version hébraïque: הסכימו הפלוסופים על שקרות קיום המדע והיכולת והרצון בהתחלה הראשונה כמו שהסכימו עליו המעתזלה וכו׳ « Les philosophes sont d'accord qu'il est faux d'affirmer la *science*, la *puissance* et la *volonté* dans le principe premier (ou dans Dieu), et les *mo'tazales* aussi sont tombés d'accord là-dessus, etc. » Cf. Saadia, *Livre des Croyances et des opinions*, II, 1 à 4; Ahron ben-Elie, *Arbre de la vie*, chap. LXVII.

prononcent clairement, en énumérant les choses ajoutées à l'essence; d'autres, sans le prononcer clairement, professent évidemment la même opinion, quoiqu'ils ne s'expriment pas à cet égard par des paroles intelligibles, en disant, p. ex., (que Dieu est) *puissant par son essence, sachant par son essence, vivant par son essence, voulant par son essence* (1).

Je te citerai encore pour exemple la faculté rationnelle qui existe dans l'homme; car, par cette faculté qui est *une*, sans multiplicité, l'homme embrasse les sciences et les arts, et par elle à la fois il coud, charpente, tisse, bâtit, sait la géométrie et gou-

(1) L'auteur fait allusion, d'une part, aux *çifâtiyya* ou partisans des attributs, qui, sans aucun détour, reconnaissent à Dieu des attributs éternels, et, d'autre part, à une partie des *mo'tazales,* qui croyaient satisfaire au principe de l'unité absolue en disant que Dieu est *puissant,* non par la puissance, mais par son *essence,* qu'il est *vivant,* non par la vie, mais par son *essence,* et ainsi de suite. Voy. Pococke, *l. c.*, pag. 214, et le texte d'Abou'l-Faradj, pag. 19; Schahrestâni, *l. c.*, pag. 42; Schmölders, *l. c.*, pag. 196, 197. La discussion sur les attributs se reproduisit chez les théologiens juifs; il y en eut (notamment dans la secte des Karaïtes) qui, suivant l'exemple de certains *mo'tazales,* admettaient des attributs essentiels (ספורים עצמיים, voy. Ahron ben-Elie, *Arbre de la vie,* à la fin du chap. LXVII). Parmi les docteurs rabbanites, Maïmonide nomme lui-même l'espagnol R. Joseph ibn-Çaddik comme ayant suivi l'opinion des בעלי התארים ou *partisans des attributs;* voy. le recueil des Lettres de Maïmonide (lettre à R. Samuel ibn-Tibbon), édit. d'Amsterdam, fol. 14 *b.* — Quant à l'expression لذاته, *par son essence,* les théologiens musulmans eux-mêmes n'étaient pas tout à fait d'accord sur son sens précis (Voy. Pococke, *ibid.*, pag. 215 et suiv.); c'est pourquoi Maïmonide dit qu'*ils ne s'expriment pas par des paroles intelligibles.* Selon Ibn-Falaquera (*Moré-ha-Moré,* pag. 151), les *motécallemîn* entendaient par cette expression que la puissance, la science, etc., attribuées à Dieu, sont quelque chose qui appartient *à son essence seule,* et qu'il n'a en cela rien de commun avec aucun être.

verne l'état[1]. Voilà donc des actions diverses résultant d'une seule faculté simple, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité; et ce sont des actions très variées, car il y a un nombre infini

(1) Il est bon de rappeler ici ce que l'auteur dit ailleurs de la partie rationnelle de l'âme conformément aux théories péripatéticiennes. Dans le premier des *Huit chapitres* servant d'introduction au traité *Abôth,* après avoir parlé de la nutrition, de la sensibilité, de l'imagination et de l'appétition, voici comment il s'exprime sur la cinquième partie de l'âme ou la faculté rationnelle (Voy. la *Porta Mosis* de Pococke, p. 188 et 189): « La *partie rationnelle* est cette faculté existant dans l'homme par laquelle il est *intelligent,* par laquelle se fait la réflexion, par laquelle il acquiert la science, et par laquelle il distingue entre ce qui est laid et ce qui est beau, en fait d'actions. Les actions (de la faculté rationnelle) sont les unes pratiques, les autres spéculatives. Le pratique est du domaine de l'art ou de la réflexion; le spéculatif est ce par quoi l'homme connaît les êtres invariables tels qu'ils sont, et c'est là ce qu'on appelle *science* dans un sens absolu. La faculté artistique est celle par laquelle l'homme acquiert les arts, comme, p. ex., la charpenterie, l'agriculture, la médecine et la navigation. La réflexion est ce par quoi on examine dans une chose qu'on veut faire, et au moment où on veut la faire, s'il est possible, ou non, de la faire, et, supposé que cela soit possible, comment il faut la faire. » On voit que ce que l'auteur appelle la *partie rationnelle* ou *raisonnable* de l'âme, c'est l'ensemble de toutes ces facultés de l'âme qui n'appartiennent qu'à l'homme seul; toutes les autres facultés, formant la partie irraisonnable de l'âme, appartiennent également aux animaux. Cette division des facultés de l'âme en deux parties, l'une raisonnable (τὸ λογιστικὸν ou τὸ λόγον ἔχον), l'autre irraisonnable (τὸ ἄλογον), appartient plutôt à Platon qu'à Aristote; ce dernier semble même la désapprouver ouvertement, en critiquant ceux qui disent que l'âme a des parties (Voy. *Traité de l'Ame,* l. III, chap. 9, et le Commentaire de Trendelenburg, au même chap., §§ 2 et 3, pag. 528). Néanmoins Aristote fait usage, lui-même, de cette division, dans sa classification des vertus. Voir *Eth. à Nicom.*, l. I, chap. 13; l. VI, chap. 2: Πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· κ. τ. λ.). C'est cette classification qui a servi de base à ce que Maïmonide dit de la *partie rationnelle* de l'âme dans le passage que nous venons de citer.

de ces arts que produit la faculté rationnelle (1). Il n'est donc pas inadmissible, à l'égard de Dieu, que ces actions diverses (qu'on lui attribue) émanent d'une seule essence simple (2), dans laquelle il n'y ait ni multiplicité, ni absolument rien d'*accessoire*, de sorte que tout attribut qu'on trouve dans les livres divins désigne son action, et non son essence (3), ou indique une perfection absolue, (et il ne s'ensuit) nullement qu'il y ait là une essence composée de choses diverses — [car il ne suffit pas de ne pas parler expressément de *composition*, pour que l'essence douée d'attributs n'en implique pas l'idée (4)].

Mais il reste ici quelque chose d'obscure qui a donné lieu à l'erreur (5), et que je vais t'exposer : c'est que ceux qui admet-

(1) Littéralement : *et leur nombre n'a presque pas de fin, je veux dire le nombre des arts que produit la faculté rationnelle*. Au lieu de מספר הפעולות qu'on lit dans toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire מספר המלאכות, comme l'ont les mss. et la version d'Al-'Harizi.

(2) L'auteur n'est pas d'accord avec ce qu'il dit ailleurs être l'opinion d'Aristote et de tous les philosophes péripatéticiens, savoir, que la cause première, qui est l'unité absolue, ne peut avoir pour effet que l'unité, et que de l'*un* absolu ne saurait émaner le multiple. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la IIe partie de cet ouvrage, chap. XXII, où cette question est particulièrement traitée.

(3) Littéralement : *soit un attribut* (*venant*) *de son action, et non un attribut de son essence.*

(4) Littéralement : *car parcequ'ils* (les partisans des attributs) *ne lâchent pas le mot* COMPOSITION, *l'idée n'en est pas pour cela écartée de l'essence douée d'attributs;* c'est à dire : dès qu'on admet une essence ayant des attributs *essentiels*, on admet implicitement la *composition*, tandis qu'en n'admettant que des attributs d'*action*, il ne s'ensuit pas que l'essence dont émanent les actions soit quelque chose de composé. — Les mots יבטל מענאה sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par יבטל ענינה, le suffixe fém. dans ענינה se rapportant à מלת ההרכבה; c'est par une faute d'impression que les éditions portent, les unes ענינם, les autres ענינים.

(5) Littéralement : *mais il y a ici un lieu de doute qui les a amenés à cela,* c'est-à-dire, qui a amené certains théologiens à admettre des attributs *essentiels*.

tent les attributs ne les admettent pas (seulement) à cause de la multiplicité des actions; certes, disent-ils, une seule essence peut produire des actions diverses, mais les attributs *essentiels* de Dieu ne sont pas de (ceux qui viennent de) ses actions, car on ne saurait s'imaginer, (par exemple), que Dieu se soit créé lui-même [1]. Ils varient ensuite sur ces attributs qu'ils appellent *essentiels,* je veux dire, sur leur nombre, en suivant chacun quelque texte d'Écriture [2]. Mais je veux rapporter (seulement) ceux que tous admettent de commun accord, prétendant qu'ils sont

(1) L'auteur s'est exprimé ici d'une manière tronquée et obscure, et ses paroles ont été diversement interprétées. Il veut dire probablement que, selon les partisans des attributs, il faut distinguer entre les attributs *transitifs,* qui indiquent une action produite sur un objet, et ceux qu'on peut appeler *neutres;* ces derniers seuls sont ce qu'ils appellent des *attributs essentiels, qui ne viennent pas de ses actions,* tandis que les attributs *transitifs,* au contraire, comme, p. ex., celui de *créateur,* ne sauraient être *essentiels,* se rapportant nécessairement à quelque chose en dehors de Dieu, car il serait absurde de dire *que Dieu est le créateur de lui-même.* Voici comment Moïse de Narbonne explique ces derniers mots: ירצה אבל היותו בורא הוא בורא לזולתו לא לעצמו ולכן לא יהיה תאר עצמי לו יתעלה לפי שהוא מכלל פעולותיו. « Il veut dire: mais *être créateur* signifie qu'il crée ce qui est en dehors de lui, et non pas *lui-même;* c'est pourquoi ce n'est pas là un attribut *essentiel* de Dieu, car il fait partie de ses *actions.* » Joseph Caspi dit que l'auteur parle ici des raisonnements de peu de valeur imaginés par les plus subtils d'entre les *motécallemîn* pour défendre leur opinion concernant les attributs: ils ont, dit-il, divisé les attributs en *transitifs* et *neutres* (והוא שיעשו חלוקה בין תארים יוצאים ובין מה שהם בורדים), ce que l'auteur indique en citant pour exemple l'attribut dérivé du verbe *créer,* auquel (ajoute Caspi) on pourrait substituer tout autre verbe transitif, comme *bâtir, écrire,* etc.

(2) Les nombreux attributs qu'admettaient les *cifâtiyya,* d'après les textes du Korân, furent ensuite réduits à sept, qui sont: la vie, la science, la volonté, la puissance, la parole, l'ouïe et la vue. Voy. Schahrestâni, trad. allem., t. I, pag. 95; Schmœlders, *l. c.,* pag. 187; cf. Pococke, *Sp. hist. Ar.,* pag. 216. Ibn-Roschd fait observer que ces sept attributs conviennent aussi bien à l'âme, et que l'essence de Dieu déterminée par

donnés par la raison, sans avoir besoin de se rattacher à la parole d'un prophète; ce sont quatre attributs, savoir : *vivant, puissant, sachant, voulant*. Ce sont là, disent-ils, des idées différentes les unes des autres, et des perfections dont pas une seule ne saurait manquer à Dieu, et qui ne sauraient être comptées au nombre de ses *actions* (1). Voilà le résumé de leur opinion.

Mais, tu le sais bien (2), que, dans Dieu, *savoir* signifie la même chose que *vivre;* car tout (être) qui se perçoit lui-même est doué de *vie* et de *science,* (prises ici) dans un seul et même sens — [bien entendu, si par *science* nous entendons la perception de

ces attributs serait du même genre que l'âme, avec cette différence qu'elle ne se trouve pas dans un corps. Voy. les observations ajoutées par Moïse de Narbonne, à la fin de son Commentaire, sur ce chapitre.— Le mot כתאב, *Écriture,* ne signifie pas ici la *Bible,* mais, en général, un livre considéré comme divin, et notamment le Korân; car il s'agit ici surtout des doctrines professées par les théologiens musulmans, et que certains docteurs juifs leur avaient empruntées.

(1) Ce sont, comme nous avons dit plus haut, des attributs *neutres,* n'indiquant point une action produite sur un objet.

(2) L'auteur veut montrer maintenant que c'est à tort qu'on a cru pouvoir séparer ces quatre attributs des autres attributs indiquant des *actions* et en faire des attributs *essentiels*. Voici en substance son raisonnement, qu'il n'a pas présenté avec toute la clarté désirable : D'abord, si par *savoir* on entend *se percevoir soi-même,* la *vie* et la *science* sont absolument identiques dans Dieu, indiquant l'une et l'autre *une perception de soi-même,* et il n'y a pas lieu d'en faire deux attributs distincts. Que si l'on admet le sens que les partisans des attributs attachent ici au mot *science,* par lequel ils entendent la science que Dieu a des choses créées, il n'y a aucune raison pour faire de la science un attribut *essentiel,* et il en est de même de la puissance et de la volonté; car tous ces attributs indiquent nécessairement, selon eux, des rapports existant entre Dieu et les choses créées, et se trouvent dans les mêmes conditions que les attributs d'action, comme, p. ex., celui de *créateur*. Ainsi, les attributs *essentiels,* réduits à leur véritable valeur, ne sont qu'une vaine hypothèse.

soi-même] (1). L'essence qui perçoit est indubitablement celle-là même qui est perçue (2); car, selon notre opinion, il (Dieu) n'est point composé de deux choses, c'est-à-dire d'une chose qui perçoit et d'une autre qui ne perçoit pas, comme l'homme, lequel est composé d'une âme qui perçoit et d'un corps qui ne perçoit pas (3). Si donc par *science* on entend la perception de soi-même, la vie et la science (dans Dieu) sont une seule et même chose. Mais ceux-là (qui professent les attributs) n'ont pas en vue ce sens (de la *science* divine); au contraire, ils ont en vue la perception (de Dieu) ayant pour objet ses créatures. De même, la *puissance* et la *volonté* n'existent ni l'une ni l'autre dans le créateur par rapport à son essence; car il n'exerce pas de puissance sur lui-même, et on ne saurait lui attribuer une volonté ayant pour objet lui-même, chose que personne ne saurait se figurer. Ces attributs, au contraire, ils ne les ont admis qu'à l'égard de rapports divers existant entre Dieu et ses créatures, c'est-à-dire qu'il a la *puissance* de créer ce qu'il crée, la *volonté* de faire exister ce qui est tel qu'il l'a produit, et la *science* de ce qu'il a produit. Il est donc clair que ces attributs aussi (4) sont (donnés à Dieu), non à l'égard de son essence, mais à l'égard des choses

(1) La vie, dit Aristote, consiste principalement dans la sensibilité et dans l'intelligence (ἔοικε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν, *Eth. à Nic.*, l. IX, chap. 9). Pour dire d'un être qu'il vit, il suffit qu'il y ait en lui l'intelligence, ou la sensibilité, ou le mouvement (Voy. *Traité de l'Ame,* l. II, chap. 2). Dans Dieu il ne peut être question que d'une perception *intelligible,* de la perception de lui-même; sa vie c'est l'intelligence, et pour lui la science et la vie sont absolument identiques. Voy. *Métaph.*, XII, 7: καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, κ. τ. λ.

(2) C'est ce que l'auteur expliquera plus amplement au chap. LXVIII. — Le premier אלמדרכֵה est le participe actif (الْمُدْرِكَة); le second, le participe passif (الْمُدْرَكَة).

(3) Le corps inanimé n'a aucune perception, et toutes les perceptions tant sensibles qu'intelligibles appartiennent aux différentes facultés de l'âme.

(4) C'est-à-dire, les attributs appelés *essentiels.*

créées ; c'est pourquoi voici ce que nous disons, nous autres qui professons réellement l'*unité :* de même que nous n'admettons pas qu'il y ait dans son essence quelque chose d'accessoire par quoi il ait créé les cieux, quelque autre chose par quoi il ait créé les éléments, et, en troisième lieu, quelque chose par quoi il ait créé les Intelligences (séparées), de même nous n'admettons pas qu'il y ait en lui quelque chose d'accessoire par quoi il *puisse,* quelque autre chose par quoi il *veuille,* et, en troisème lieu, quelque chose par quoi il ait la *science* des choses créées par lui ; mais son essence est une et simple, et il n'y a en elle rien d'accessoire en aucune manière. C'est cette essence (1) qui a créé tout ce qu'elle a créé, et qui *sait* (les choses), sans que cè soit par rien d'accessoire ; et peu importe que ces attributs divers se rapportent aux actions ou à des rapports divers existant entre lui et les choses faites (par lui) (2), sans parler de ce que nous avons exposé concernant le véritable sens du *rapport,* car on ne l'a admis que par erreur (3).

Voilà ce qu'il faut croire à l'égard des attributs mentionnés

(1) Au lieu de והוא, que portent plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire, selon l'arabe : העצם ההוא, comme l'ont en effet les mss. et l'édition *princeps*.

(2) C'est-à-dire, on ne saurait établir une différence entre les attributs d'action et les attributs de rapport ; ces derniers ne peuvent, pas plus que les premiers, être appelés *attributs essentiels*.

(3) Littéralement : *et avec ce que nous avons exposé aussi de la réalité du rapport et (dit) qu'il est erronément admis.* L'auteur veut dire : Outre que les attributs de rapport ne peuvent être considérés comme attributs *essentiels,* nous avons montré plus haut, en exposant le vrai sens du *rapport,* que ce n'est que par erreur qu'on a cru pouvoir admettre un rapport quelconque entre Dieu et les choses créées. Voy., au chap. précédent, la IVe classe des attributs.—Par les mots ואנהא מטׄנונה, l'auteur fait allusion à ce qu'il a dit à l'endroit indiqué (fol. 60 *b* de notre texte) : אמא אן תכון בינהמא נסבה מא פהו אמר יטׄן בה אנה יצח וליס כדׄלך *Mais qu'il y ait entre eux un rapport quelconque, c'est une chose qui a été jugée admissible, bien qu'il n'en soit pas ainsi* (p. 200).

dans les livres des prophètes [1]; ou bien, on admettra pour quelques uns que ce sont des attributs servant à indiquer une perfection, par assimilation à nos perfections, telles qu'on les entend chez nous, ainsi que nous l'exposerons.

CHAPITRE LIV.

Sache que le prince des savants, notre maître Moïse [que la paix soit avec lui!], adressa (à Dieu) deux prières, et obtint une réponse à ces deux prières [2] : par l'une, il demanda à Dieu de lui faire connaître sa véritable essence; par l'autre [qui est celle qu'il lui adressa d'abord [3]], de lui faire connaître ses attributs. Dieu lui répondit sur ces deux demandes, en lui promettant de lui faire connaître tous ses attributs, qui sont ses actions, et en lui faisant savoir que son essence ne saurait être perçue dans toute sa réalité; toutefois il éveilla son attention sur un point de vue spéculatif d'où il pourrait percevoir tout ce qu'en dernier lieu il est possible à l'homme de percevoir. Ce qu'il perçut, lui, personne ne l'a perçu ni avant lui ni après lui.

Quant à sa demande de connaître les attributs de Dieu, elle est

(1) C'est-à-dire, que ce sont des attributs se rapportant aux *actions*.

(2) L'auteur aborde ici l'interprétation de quelques passages importants du Pentateuque, où il est parlé, d'une manière allégorique, de la perception de l'essence divine et des attributs de Dieu. Les commentateurs font remarquer que Moïse est appelé ici *prince des savants*, et non pas, comme ailleurs, *prince des prophètes*, parce qu'il s'agit ici des plus hautes questions métaphysiques, dont Moïse cherchait la solution, et qui devaient être pour lui l'objet de la spéculation philosophique.

(3) C'est sans doute à dessein que l'auteur a interverti ici l'ordre des deux prières de Moïse, pour mentionner d'abord la plus importante, celle qui avait pour objet l'essence même de Dieu. Quant à Moïse, dit Abravanel, il suivit l'ordre habituel des études, en commençant par le plus facile, pour passer ensuite à ce qui est plus difficile.

contenue dans ces mots : *Fais-moi donc connaître tes voies, afin que je te connaisse, etc.* (Exode, XXXIII, 13). Considère bien ce que ces paroles renferment de remarquable : les mots *Fais-moi donc connaître tes voies, afin que je te connaisse*, indiquent que l'on connaît Dieu au moyen de ses attributs, car c'est après avoir reconnu *les voies* (disait Moïse) qu'il le connaîtrait ; les mots *pour que je trouve grâce devant tes yeux* (*Ibid.*) indiquent que celui-là seul qui connaît Dieu *trouve grâce devant ses yeux*, et non pas celui qui se borne à jeûner et à prier. En effet, quiconque le connaît est un objet de faveur, approché (de lui), et quiconque l'ignore est un objet de colère, éloigné (de lui) ; et c'est en raison de la connaissance ou de l'ignorance qu'a lieu la faveur ou la colère, le rapprochement ou l'éloignement. Mais nous sommes sortis du sujet du chapitre ; je vais donc y revenir.

Ayant donc demandé à connaître les attributs, en implorant en même temps le pardon pour la nation, et ayant ensuite, après avoir obtenu ce pardon, demandé à percevoir l'essence de Dieu, en disant : *Fais-moi donc voir ta gloire* (*Ibid.*, v. 18), il lui fut accordé ce qu'il avait demandé d'abord par ces mots : *Fais-moi donc connaître tes voies*, et il lui fut répondu : *Je ferai passer tout mon bien devant ta face* (*Ibid.*, v. 19) ; mais sur la seconde demande il reçut cette réponse : *Tu ne pourras pas voir ma face, etc.* (*Ibid.*, v. 20). Quant aux mots *tout mon bien*, ils renferment une allusion à la présentation devant lui (Moïse) de tous les êtres, au sujet desquels il a été dit : *Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très bien* (Genèse, I, 31) ; par leur *présentation devant lui*, je veux dire que (selon la promesse divine) il devait comprendre leur nature, leur liaison les uns avec les autres, et savoir comment Dieu les gouverne dans leur ensemble et dans leurs détails. C'est aussi à cette idée qu'on a fait allusion par ces mots : *Dans toute ma maison il est solide* (Nombres, XII, 7) [1], c'est-à-

(1) L'auteur, comme on va le voir, ne prend pas ici le mot נאמן dans le sens de *fidèle*, mais dans celui de *vrai* et de *stable* ou *solide*, et il y voit une allusion aux pensées *vraies* et *solides*.

dire : il a de tout mon univers une intelligence vraie et solide; car les opinions qui ne sont pas vraies n'ont pas de solidité. Il s'agit donc ici de la perception des actions (de Dieu), qui sont ses attributs [1] au moyen desquels on le connaît; et la preuve que les actions de Dieu étaient la chose dont la perception lui fut promise, c'est qu'on ne lui fit connaître que de simples *attributs d'action*, tels que : *clément, miséricordieux, indulgent, etc.* (Exode, XXXIV, 6 et 7). Il est donc clair que les *voies* dont il demanda la connaissance, et qu'on lui fit connaître, étaient les actions qui émanent de Dieu. Les docteurs les appellent *middôth* (מדות), et parlent de *treize middôth* (de Dieu); ce mot, dans leur usage, s'applique aux *qualités morales* [2]), p. ex. : *Il y a quatre* MIDDÔTH *(qualités, ou manières d'agir) chez ceux qui donnent l'aumône; Il y a quatre* MIDDÔTH *chez ceux qui fréquentent l'école* [3], et encore fréquemment. On ne veut pas dire ici (en parlant des *middôth* de Dieu) qu'il possède des qualités morales, mais qu'il produit des

(1) Le texte arabe s'exprime ici d'une manière irrégulière, en disant littéralement : *ainsi donc la perception de ces actions sont ses atttributs etc.* On serait tenté de croire qu'il y a ici quelque faute de copiste, et, en effet, les mss. offrent ici diverses variantes qui montrent que ce passage a été corrompu par les copistes. L'un des mss. de Leyde porte : לאן אלארא אלגיר צחיחה ארא לא תתבת תלך אלאפעאל ותלך אלאפעאל הי צפאתה תעאלי; dans un autre manuscrit, on lit : לאן אלארא אלגיר צחיחה לא תתבת אדראך תלך אלאפעאל אלתי הי צפאתה תעאלי. On voit que la leçon que nous avons adoptée est encore la moins incorrecte; la version d'Ibn-Tibbon est parfaitement d'accord avec notre leçon, et reproduit la même incorrection. Le ms. unique de la version d'Al-'Harizi porte : כי הדעות שאינם אמתיות לא תתקיים השגתם והפעלים ההם הם מדותיו; dans l'édition qui a été faite à Londres de la première partie de cette version (pag. 53), ce passage a été arbitrairement changé; on y lit : כי הדעות שאינם אמתיות לא תתקיים השגתם אם כן השגת הפעלים ההם הם מדותיו.

(2) Le mot מדה, qui signifie *mesure*, s'emploie, dans le langage rabbinique, dans le sens de *propriété, qualité, caractère.*

(3) Voy. *Mischnâ*, IVe partie, traité *Abôth*, chap. V, §§ 13 et 14.

actions semblables à celles qui, chez nous, émanent de qualités morales, je veux dire de dispositions de l'âme, non pas que Dieu ait de ces dispositions de l'âme. Si l'on s'est borné à mentionner ces treize *middôth*, quoiqu'il (Moïse) perçut *tout son bien*, je veux dire, toutes ses actions, ce n'est que parce que ce sont là les actions émanant de Dieu pour faire exister les hommes et pour les gouverner; et c'était là le dernier but de sa demande, car il termine en disant : *que je te connaisse, afin que je trouve grâce devant tes yeux, et considère que cette nation est ton peuple* (Exode, XXXIII, 13), celui que je dois gouverner par des actions imitant celles par lesquelles tu le gouvernes [1].

Il est donc clair que les *derakhîm* (voies) et les *middôth* (qualités) sont la même chose : ce sont les actions qui émanent de Dieu (et se manifestent) dans l'univers. A mesure donc qu'on percevait une de ses actions, on lui attribuait la qualité dont cette action émane et on lui prêtait le nom dérivé de cette action. En percevant, p. ex., les tendres soins qu'il met à former l'embryon [2] des animaux et à produire, dans lui et dans (l'animal) qui doit l'élever après sa naissance, des forces qui puissent l'empêcher de périr et de se perdre, le préserver du mal et l'aider dans ses fonctions nécessaires, — manière d'agir qui, chez nous, ne proviendrait que d'une *passion* [3] et d'un sentiment de tendresse qu'on désigne par (le mot) *miséricorde*, — on a appelé Dieu רחום, *miséricordieux*, conformément à ce qui a été dit : *Comme un père a compassion de ses enfants, etc.* (Ps. CIII, 13); *Et j'aurai pitié*

(1) Littéralement : *par des actions par lesquelles je dois imiter tes actions (employées) dans leur gouvernement.*

(2) Tous les mss. portent אגנה̈ (أجنّة, pl. de جنين), *les embryons*, bien que tous les suffixes qui s'y rapportent, dans les mots suivants, soient au singulier.

(3) Il faut se rappeler que nous employons ici, comme ailleurs, le mot *passion* dans le sens du mot grec πάθος, rendu en arabe par انفعال, et qui désigne la *passivité* en général, ou l'affection par une impression venant du dehors.

d'eux, comme un homme a pitié de son fils (Malachi, III, 17); non pas que Dieu soit passivement affecté et attendri, mais une manière d'agir semblable à celle qui a lieu de la part du père envers son enfant, et qui est le résultat de la tendresse, de la commisération et d'une pure passion, a lieu aussi de la part de Dieu à l'égard de ses favoris, sans que ce soit par une passion ni par (un sentiment qui implique) un changement [1]. De même, puisque chez nous autres, quand nous donnons quelque chose à celui qui n'a pas de droit sur nous, cela s'appelle, dans notre langue, חנינה, *grâce*, — p. ex., *Gratifiez-nous* (חנונו) *d'elles* (Juges, XXI, 22) [2]; ... *dont Dieu a gratifié* (Genèse, XXXIII, 5); *car Dieu m'a gratifié* (*Ibid.*, v. 11), et beaucoup d'autres passages, — et que Dieu fait exister et gouverne ceux qu'il n'a point le devoir de faire exister et de gouverner, il a été appelé pour cela חנון, *gracieux* (clément). De même, nous trouvons, au nombre de ses actions qui se manifestent sur les hommes, de grandes calamités qui fondent sur certains individus pour les anéantir, ou qui enveloppent dans leur destruction [3] des familles, et même une contrée entière, font périr plusieurs générations à la fois [4] et ne laissent ni culture ni progéniture, comme, p. ex., les inondations, les tremblements de terre, les orages destructeurs, l'expédition faite par un peuple contre un autre pour le détruire par le glaive et pour effacer sa trace, et beaucoup d'autres actions

(1) La passion, ou la passivité, implique un changement dans celui qui est l'objet de l'impression, et, par conséquent, aucune passivité ou qualité affective ne saurait être attribuée à Dieu. Voyez vers la fin du chap. XXXV (pag. 133), et ci-après, au commencement du chap. LV (pag. 225).

(2) C'est-à-dire, *accordez-nous les femmes que nous avons enlevées*; אותם se rapporte aux femmes, et le suffixe masculin est irrégulier, comme dans אבותם et אחיהם. Dans plusieurs éditions de la version d'Ibn-Tibbon on a substitué un autre exemple, tiré de Job (XIX, 21); mais l'édition *princeps* est conforme à notre texte.

(3) Littéralement: *ou une chose générale qui fait périr*, ou *qui détruit*.

(4) Littéralement: *les enfants, et les enfants des enfants*.

semblables, qui, chez nous, ne sont entreprises, par les uns contre les autres [1], que par suite d'une forte colère, ou d'une grande haine, ou dans le but de se venger; on l'a donc appelé, par rapport à ces actions : *jaloux, vengeur, gardant rancune, irascible* (Nahum, I, 2), ce qui veut dire que des actions comme celles qui, chez nous, émanent d'une disposition de l'âme, savoir, de la jalousie, de la vengeance, de la haine, ou de la colère, se manifestent aussi, de la part de Dieu, en raison du démérite de ceux qui sont punis, mais (n'émanent) nullement d'une passion [qu'il soit exalté au dessus de toute imperfection!]. C'est ainsi que toutes les actions (attribuées à Dieu) sont des actions semblables à celles qui, chez les hommes, émanent de passions et de dispositions de l'âme; mais, de la part de Dieu, elles n'émanent nullement de quelque chose d'accessoire à son essence.

Il faut que celui qui gouverne l'état, s'il est prophète [2], prenne pour modèle ces attributs (divins), et que lesdites actions émanent de lui par (une juste) appréciation et selon ce qui est mérité, mais non par le seul entraînement de la passion. Il ne doit pas lâcher la bride à la colère, ni se laisser dominer par les passions; car toute passion est un mal. Il doit, au contraire, s'en préserver, autant qu'un homme le peut, de manière à être tantôt, à l'égard des uns, *clément* et *gracieux*, non par simple attendrissement et commisération, mais selon ce qui est dû; tantôt, à l'égard des autres, *vengeur, gardant rancune* et *irascible*, en raison de ce qu'ils ont mérité, et non par simple colère, à tel point qu'il doit ordonner de brûler un individu, sans éprouver contre lui ni indignation, ni colère, ni haine, n'ayant égard, au contraire, qu'à ce qu'il lui paraîtra avoir mérité, et considérant ce que l'accomplissement de cet acte a de souverainement utile pour la grande multitude. Ne vois-tu pas que, dans les textes de la loi, après avoir ordonné la destruction des *sept peuplades* et avoir dit : *Tu ne laisseras pas*

(1) Littéralement : *qui n'émanent d'aucun de nous contre un autre.*

(2) C'est-à-dire, s'il veut, comme Moïse, *connaître les voies de Dieu*, et conformer ses actions à celles qui émanent de Dieu.

vivre une âme (Deutéron., XX, 16), on fait suivre immédiatement ces paroles : *Afin qu'ils ne vous apprennent point à faire selon toutes les abominations qu'ils ont faites à leur Dieu et que vous ne péchiez point contre l'Éternel votre Dieu* (*Ibid.*, v. 18)? ce qui veut dire : Ne crois pas que ce soit là de la dureté ou un désir de vengeance; c'est, au contraire, un acte qu'exige la raison humaine, savoir, de faire disparaître tous ceux qui se détournent des voies de la vérité, et d'écarter tous les obstacles qui empêchent d'arriver à la perfection, c'est-à-dire à la perception de Dieu. Malgré tout cela, il faut que les actes de miséricorde, de pardon, de commisération et de bienveillance, émanent de celui qui gouverne l'état, bien plus fréquemment que les actes de punition, les treize *middôth* étant toutes des *qualités de miséricorde*, à l'exception d'une seule, savoir : *Punissant l'iniquité des pères sur les enfants* (Exode, XXXIV, 7); car les mots ונקה לא ינקה (*Ibid.*) signifient : *et il ne déracine* (détruit) *pas entièrement* [1], (sens dérivé) du mot ונקתה (Isaïe, III, 26), *et elle sera détruite*. Il faut savoir que les mots *punissant l'iniquité des pères sur les enfants* ne se rapportent qu'au péché d'idolâtrie en particulier, et non pas à d'autres péchés; ce qui le prouve, ce sont ces paroles du décalogue : ... *sur la troisième et la quatrième génération de ceux qui me haïssent* (Exode, XX, 5), car, par *celui qui hait* (*Dieu*), on ne désigne que l'idolâtre [2], (qui est présenté aussi comme objet de la *haine*

(1) L'auteur s'écarte ici de l'interprétation d'Onkelos et du Talmud (*Yômâ*, fol. 86 *a*) et de celle de tous les commentateurs, qui s'accordent à donner au verbe נִקָּה le sens de *déclarer pur* ou *innocent, absoudre*. Dans le passage d'Isaïe, le mot וְנִקָּתָה signifie littéralement : *elle sera rendue vide*, ce qui veut dire : *elle sera dépouillée de ses habitants, dévastée;* c'est donc mal à propos que l'auteur cite ce passage à l'appui du sens de *déraciner, détruire,* qu'il donne ici au verbe נִקָּה.

(2) Littéralement : *et on n'appelle* שׂונא (*haïssant, ennemi*) *que l'idolâtre*. Ibn-Tibbon ajoute le mot *seul* (לְבד), qui ne se trouve pas dans notre texte arabe, lequel n'exprime pas non plus les mots כאשר אמר,

de Dieu) : *Car tout ce qui est en abomination à Dieu* (*et tout*) *ce qu'il hait, etc.* (Deutéron., XII, 31). On s'est borné à *quatre générations*, parce que l'homme ne peut voir de sa postérité que tout au plus la *quatrième génération.* Ainsi, lorsqu'on tue la population d'une ville livrée à l'idolatrie [1], on tue le vieillard idolâtre et sa race jusqu'à l'arrière petit-fils, qui est l'enfant de quatrième génération. On a donc, en quelque sorte, indiqué [2] qu'au nombre des commandements de Dieu, qui indubitablement font partie de ses actions, est celui de tuer les descendants des idolâtres, quoique jeunes enfants, pêle-mêle [3] avec leurs pères et leurs grand-pères. Cet ordre, nous le trouvons partout répété dans le Pentateuque, comme, p. ex., il a été ordonné à l'égard de la *ville séduite:* de la *vouer à la destruction, elle et tout ce qui s'y trouve* (Deut., XIII, 16); tout cela pour effacer jusqu'à la trace

qu'on trouve dans les deux versions hébraïques. Nous avons cru devoir ajouter les mots : *qui est présenté aussi comme objet de la haine de Dieu ;* car, dans le passage cité, la haine n'est pas attribuée à l'idolâtre, mais à Dieu, et ce passage ne s'adapte pas bien à ce qui précède.

(1) Voy. Deutéronome, chap. XIII, vers. 13-19.

(2) C'est-à-dire, dans l'énumération des treize *middóth* et dans le Décalogue, mis en rapport avec le passage du Deutéronome relatif à la ville idolâtre.

(3) La leçon varie un peu dans les mss. : la plupart portent גמאר (غمار), quelques uns גמר (غُمَّر ou غُمُر), et l'un des mss. de Leyde, אגמאר (اغمار); tous ces mots, les uns des singuliers, les autres des pluriels, signifient *troupe mélangée, foule* (*miscella hominum turba*). La version d'Ibn-Tibbon (mss. et édition *princeps*) porte בתוך, *au milieu,* ce qui, dans plusieurs éditions, a été arbitrairement changé en בחטא, *pour le péché.* Le ms. unique de la version d'Al-'Harizi porte בחיי, *du vivant;* l'éditeur de Londres a, nous ne savons pourquoi, substitué בחטא, en suivant la leçon fautive des éditions de la version d'Ibn-Tibbon.

de ce qui produit une si grande perdition, ainsi que nous l'avons exposé.

Nous nous sommes écarté du sujet du chapitre; mais nous devions expliquer pourquoi, en parlant ici des actions de Dieu, on s'est borné à celles-là [1]. C'est qu'elles sont nécessaires pour gouverner les états; car la suprême vertu de l'homme est de se rendre semblable à Dieu autant qu'il le peut, c'est-à-dire que nous devons rendre semblables nos actions aux siennes, comme l'ont exposé (les docteurs), en commentant les mots *soyez saints, etc.* (Lévit., XIX, 2) : « De même, disent-ils, qu'il est, lui, gracieux, toi aussi tu dois être gracieux; de même qu'il est, lui, miséricordieux, toi aussi tu dois être miséricordieux [2]. » Notre but, en somme, est (de montrer) que les attributs qu'on lui prête sont des attributs (dérivés) de ses actions, et (ne veulent dire) nullement qu'il possède une qualité.

(1) C'est-à-dire, à celles désignées par les treize *middôth*.

(2) L'auteur paraît avoir fait ici une erreur de mémoire en disant que ces paroles des rabbins servent de commentaire à ce passage du Lévitique : *Soyez saints; car moi, l'Éternel votre Dieu, je suis saint.* Ailleurs l'auteur dit lui-même que les paroles en question s'appliquent à ce passage du Deutéronome (XXVIII, 9) : *et tu marcheras dans ses voies;* voy. *Mischné Tórá,* ou *Abrégé du Talmud,* traité *Dé'óth,* chap. I, § 6. En effet, lesdites paroles se trouvent dans le commentaire sur le Deutéronome connu sous le nom de *Siphrí,* non pas au passage indiqué par Maïmonide, mais à un autre passage analogue : *de marcher dans toutes ses voies, etc.* (Deut., X, 12); voy. aussi le *Yalkout,* à ce dernier passage, et cf. *Talmud de Babylone,* traité *Sótá,* fol. 14 *a,* où on explique, d'une manière semblable, les mots : *Vous marcherez après l'Éternel, votre Dieu* (Deut., XIII, 5). L'auteur, en disant ici que lesdites paroles des docteurs servent d'explication aux mots *soyez saints etc.*, a peut-être confondu dans sa mémoire le passage du *Siphrí* avec un passage du *Midrasch, Wayyikrá rabbá* (sect. 24), où on lit : כשם שאני פרוש כך תהיו פרושים כשם שאני קדוש כך תהיו קדושים הה"ד קדושים תהיו.

CHAPITRE LV.

Nous avons déjà dit, dans plusieurs endroits de ce traité, que tout ce qui implique corporéité, il faut nécessairement l'écarter de Dieu. Et de même il faut écarter de lui toute passion; car toutes les passions impliquent le changement, et l'agent de ces passions est indubitablement autre chose que ce qui est passivement affecté. Or, si Dieu était, d'une manière quelconque, passivement affecté, il y aurait quelque autre chose que lui qui agirait sur lui et qui le changerait. De même, il faut nécessairement écarter de lui toute *privation* (1) et (ne pas admettre) qu'une perfection quelconque puisse tantôt lui manquer, tantôt exister (en lui); car si l'on admettait cela, il serait parfait (seulement) *en puissance*, mais toute *puissance* est nécessairement accompagnée d'une *privation*, et tout ce qui passe de la *puissance* à l'*acte* a absolument besoin de quelque autre chose existant *en acte*, qui l'y fasse passer. C'est pourquoi il faut que toutes ses perfections existent *en acte* et qu'il n'ait absolument rien *en puissance*. Ce qu'en outre il faut nécessairement écarter de lui, c'est la ressemblance avec quoi que ce soit d'entre les êtres; c'est là une chose que tout le monde sait, et déjà dans les livres des prophètes on a expressément écarté l'assimilation, en disant : *Et à qui me ferez-vous ressembler, et (à qui) serai-je égal!* (Isaïe, XL, 25.) *Et à qui ferez-vous ressembler Dieu, et quelle ressemblance lui attribuerez-vous?* (*Ibid.*, v. 18.) *Il n'y en a pas comme toi, ô Éternel!* (Jérémie, X, 6.) — Il y en a de nombreux exemples.

En somme donc, toute chose qui aboutit à l'une de ces quatre espèces, il faut nécessairement l'écarter de lui au moyen d'une

(1) Il va sans dire que le mot *privation* est pris ici dans le sens aristotélique du mot στέρησις. Cf. ci-dessus, chap. XVII, pag. 69.

démonstration claire ; savoir, tout ce qui aboutit à la corporéité, ou ce qui aboutit à une *passion* et à un changement, ou ce qui aboutit à une *privation*, comme, p. ex., (d'admettre) qu'une chose pourrait ne pas exister dans lui *en acte* (1) et ensuite être *en acte*, ou enfin ce qui aboutit à l'assimiler à une chose d'entre ses créatures. Ces choses sont du nombre de celles où la science physique est utile pour la connaissance de Dieu ; car, quiconque ne possède pas ces sciences (physiques) ne sait pas ce qu'il y a de défectueux dans les *passions*, ne comprend pas ce qu'on entend par *être en puissance* et *être en acte* et ignore que la *privation* est inhérente à tout ce qui est *en puissance* (2), que ce qui est *en puissance* est plus imparfait que ce qui se meut pour que cette *puissance* passe à l'*acte*, et que ce qui se meut est également imparfait en comparaison de la chose en vue de laquelle il se meut afin d'arriver à l'*acte* (3). Mais, si quelqu'un sait ces choses sans en savoir aussi les démonstrations, il ne sait pas les particularités qui résultent nécessairement de ces propositions générales ; c'est pourquoi il n'a pas de démonstration pour l'existence de Dieu, ni pour la nécessité d'écarter de lui ces (quatre) espèces (de choses).

Après avoir fait ces observations préliminaires, j'aborde un autre chapitre, où je montrerai la fausseté de ce que croient ceux qui admettent dans lui (Dieu) les attributs *essentiels*. Mais cela ne peut être compris que par celui qui a d'abord acquis la connaissance de la logique et de la nature de l'être.

(1) L'un des manuscrits de Leyde porte : כמתֿל אן יכון לה שי באלקוה. *comme, p. ex., (d'admettre) qu'il a une chose* EN PUISSANCE. Al-'Harizi traduit : כדי שלא יהיה לו שום דבר בכח. On voit qu'Al-'Harizi a préféré lire באלקוה, mais il a fait un contre-sens en conservant la négation שלא ; le mot כדי est sans doute une faute de copiste, pour כמו.

(2) Cf. ci-dessus, pag. 69.

(3) Ceci ressort de tout l'ensemble des doctrines aristotéliques sur le mouvement. Voy., entre autres, *Physique*, liv. III, ch. 2 : Ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστιν ἡ ἐνέργεια κίνησις.

CHAPITRE LVI.

Sache que la similitude est un certain rapport entre deux choses; et toutes les fois qu'entre deux choses on ne peut point admettre de rapport, on ne peut pas non plus se figurer une similitude entre elles. De même, toutes les fois qu'il n'y a pas de similitude entre deux choses, il n'y a pas non plus de rapport entre elles. Ainsi, p. ex., on ne dit pas : « Telle chaleur est semblable à telle couleur », ni : « tel son est semblable à telle douceur » ; et c'est là une chose claire en elle-même [1]. Or, comme le rapport entre nous et Dieu, je veux dire, entre lui et ce qui est en dehors de lui, est (une chose) inadmissible, il s'ensuit que la similitude est également inadmissible. Il faut savoir que, toutes les fois que deux choses sont sous une même espèce, je veux dire, que leur *quiddité* est une, et qu'elles diffèrent seulement par la grandeur et la petitesse, ou par la force et la faiblesse, ou par d'autres choses de ce genre, elles sont nécessairement semblables entre elles, quoiqu'elles diffèrent par ledit genre de différence. Ainsi, p. ex., le grain de moutarde et la sphère des étoiles fixes sont semblables pour avoir les trois dimensions; et, quoique cette dernière soit extrêmement grande [2] et l'autre extrêmement petit, l'idée de l'existence des dimensions est la même dans les deux. De même, la cire qui fond au soleil et l'élément du feu sont semblables pour avoir de la chaleur; et, quoique la chaleur de ce der-

(1) Cf. ci-dessus, chap. LII, pag. 200 et 201.

(2) La sphère des étoiles fixes, qui environne les sphères des planètes et qui forme en quelque sorte la limite de l'univers, est (après la sphère supérieure ou *environnante*) le corps le plus étendu qu'on puisse imaginer. Voy., sur les sphères célestes et leur nombre, la deuxième partie de cet ouvrage, chap. IV; *cf.* IIIe partie, chap. XIV.

nier soit extrêmement forte et celle de l'autre extrêmement faible, l'idée de la manifestation de cette qualité est pourtant la même dans les deux.

Ainsi donc, ceux qui croient qu'il y a des attributs *essentiels* qui s'appliquent au Créateur, savoir, qu'il a l'*existence*, la *vie*, la *puissance*, la *science* (1), et la *volonté*, devraient comprendre que ces choses ne sauraient être attribuées, dans le même sens, à lui et à nous, avec la seule différence que ces attributs (de Dieu) seraient plus grands, ou plus parfaits, ou plus durables, ou plus stables que les nôtres (2), de manière que son existence serait plus stable que la nôtre, sa vie plus durable que la nôtre, sa puissance plus grande que la nôtre, sa science plus parfaite que la nôtre, et sa volonté plus étendue que la nôtre, et qu'une même définition embrasserait les deux choses (3), comme le prétendent (en effet) ceux-là. Il n'en est nullement ainsi : car le comparatif s'emploie seulement (lorsqu'on fait une comparaison) entre les choses auxquelles l'adjectif en question s'applique comme *nom commun* (4), et, cela étant ainsi, il faut qu'il y ait similitude (entre ces choses); mais, selon l'opinion de ceux qui croient qu'il y a

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent ויודע וחכם; il faut effacer le mot ויודע, qui ne se trouve pas dans les manuscrits.

(2) Littéralement : (*en sorte*) *que la différence entre ces attributs et nos attributs consisterait* (*seulement*) *dans le plus grand, etc.*

(3) C'est-à-dire, que les attributs de Dieu et les nôtres rentreraient sous le même genre, et que la même définition s'appliquerait aux uns et aux autres; car leur *quiddité* serait la même, et ils ne se distingueraient que par le plus et le moins. Cf. ci-dessus, chap. XXXV, pag. 131.

(4) Littéralement : *car on ne s'exprime par la forme* AF'ALOU (أفعل) *qu'entre les choses dont ce qui est en question* (l'adjectif) *se dit* CONVENTIONNELLEMENT, c'est-à-dire, auxquelles l'adjectif dont il s'agit s'applique en quelque sorte comme un nom *commun* ou *appellatif;* ainsi, par exemple, *vivant* est un nom commun pour tout ce qui a la vie; *puissant*, pour tout ce qui a la puissance. Sur le sens du mot בתואטו (بتواطو), voy. ci-dessus, page 6, note 2.

des *attributs essentiels*, il faudrait admettre que, de même que l'essence de Dieu ne saurait ressembler aux (autres) essences, de même les attributs essentiels qu'ils lui supposent ne ressemblent pas aux attributs (des autres êtres), et que (par conséquent) la même définition ne peut s'appliquer aux uns et aux autres. Cependant ils ne font pas ainsi, croyant, au contraire, qu'une même définition les embrasse les uns et les autres, quoiqu'il n'y ait pas de similitude entre eux [1].

Il est donc clair, pour celui qui comprend le sens de la *similitude,* que, si l'on applique en même temps à Dieu et à tout ce qui est en dehors de lui le mot *existant,* ce n'est que par simple homonymie; et de même, si la *science*, la *puissance*, la *volonté* et la *vie* sont attribuées en même temps à Dieu et à tout ce qui est doué de science, de puissance, de volonté et de vie, ce n'est que par simple homonymie, de manière qu'il n'y a aucune ressemblance de sens entre les deux (sortes d'attributs). Il ne faut pas croire qu'on les emploie par *amphibologie;* car les noms qui se disent par amphibologie sont ceux qui s'appliquent à deux choses entre lesquelles il y a ressemblance dans un sens quelconque [2]. Ce sens est un *accident* dans elles et ne constitue point *l'essence* de chacune d'elles; mais ces choses attribuées à Dieu ne sauraient être des accidents, selon aucun des penseurs [3], tandis que les

(1) Voici, en résumé, le sens de tout ce passage: Les partisans des *attributs essentiels,* dit l'auteur, devraient comprendre que la différence entre les attributs de Dieu et les nôtres ne saurait consister uniquement dans le plus et le moins; car, dans ce cas, il y aurait entre eux un rapport proportionnel et, par conséquent, une similitude, qu'ils ne sauraient pas plus admettre que la similitude entre l'essence divine et la nôtre. Mais là où il n'y a pas de similitude, il n'y a pas non plus de définition commune; par conséquent, les partisans des attributs, qui, tout en rejetant la similitude, admettent pourtant que la même définition embrasse les attributs de Dieu et les nôtres, sont en contradiction avec eux-mêmes.

(2) Cf. ci-dessus, page 6, note 3.

(3) Cf. ci-dessus, page 184, note 3.

attributs qui nous appartiennent à nous, sont tous des accidents, selon l'opinion de *motécallemîn* (1). Je voudrais donc savoir d'où viendrait la similitude, pour qu'une seule définition pût embrasser les deux (sortes d'attributs) et qu'on pût les désigner par un *nom commun* (2), comme ils le prétendent! — Ainsi, il est démontré d'une manière décisive qu'entre ces attributs qu'on prête à Dieu et ceux qu'on nous connaît à nous il n'y a absolument aucune espèce de communauté de sens, et que la communauté n'existe que dans le nom, et pas autrement.

Cela étant ainsi, il ne faut pas que tu admettes des idées ajoutées à l'essence (divine) et semblables à ces attributs qui s'ajoutent à notre essence, parce qu'il y a entre les deux (sortes d'attributs) communauté de nom. Ce sujet est d'une grande importance chez ceux qui connaissent (la matière); il faut donc t'en pénétrer et t'en rendre compte le mieux possible, pour qu'il serve de préparation à ce qu'on veut te faire comprendre.

CHAPITRE LVII.

SUR LES ATTRIBUTS.

PLUS PROFOND QUE CE QUI PRÉCÈDE (3).

On sait que l'existence est un accident survenu à ce qui existe; c'est pourquoi elle est quelque chose d'accessoire à la *quiddité* de

(1) Cf. ci-après, chap. LXXIII, 4e proposition.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 228, note 1.

(3) Dans les chapitres précédents, l'auteur a combattu ceux qui croient pouvoir admettre comme *attributs essentiels* de Dieu la vie, la science, la puissance et la volonté. Ici il va montrer qu'on ne saurait même pas admettre comme *attributs* de Dieu l'*existence*, l'*unité* et l'*éternité*, plus généralement considérées comme attributs inhérents à l'essence divine. Cf. Ba'hya, *Devoirs des cœurs*, liv. I, chap. 10.

ce qui existe [1]. Ceci est une chose évidente et nécessaire dans

(1) A la manière dont l'auteur s'exprime ici, on pourrait croire qu'il s'agit d'une proposition bien connue appartenant à Aristote ; mais, comme le font observer plusieurs commentateurs, cette distinction subtile entre la *quiddité* d'une chose et son existence appartient à Ibn-Sînâ, et elle a été combattue par d'autres philosophes arabes, et notamment par Ibn-Roschd, qui nous apprend que ceux qui ont vu dans l'existence un *accident* se sont fondés entre autres sur ce que le mot arabe موجود, que les philosophes emploient dans le sens d'*existant* ou de *ce qui est* (τὸ ὄν), est primitivement un participe passif signifiant *trouvé*, et indique, par son étymologie, quelque chose d'*accidentel*. Au commencement du I[er] livre de son *Abrégé de la Métaphysique*, Ibn-Roschd, après avoir exposé les divers sens du terme philosophique موجود (*ce qui est*, τὸ ὄν), se résume ainsi (vers. hébr.) : ולכן היה שם הנמצא שב אל שני אלו הענינים לבר ר"ל אל הצודק ואל מה שהוא נמצא חוץ לשכל, c'est-à-dire, qu'en résumé, ledit terme se dit, ou bien de ce que l'esprit juge *être vrai* (Ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, κ. τ. λ. Arist., *Métaph.*, liv. V, chap. 7), ou bien de l'être *en soi*, de ce qui a une réalité objective en dehors de l'esprit, et, dans ce sens, il s'applique à toutes les catégories (καθ' αὑτὸ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, κ. τ. λ. *Ibidem*). L'existence accidentelle, ajoute Ibn-Roschd, on ne saurait se la figurer dans l'être isolé ou dans l'être *en soi* (καθ' αὑτό), car la substance de la chose et sa quiddité ne peuvent être accidentelles; on ne peut se la figurer que dans la relation mutuelle des êtres, c'est-à-dire, lorsque le ὄν exprime un rapport accidentel d'une chose à une autre, ou lorsqu'il se dit, comme s'exprime Aristote, κατὰ συμβεβηκός : אולם הנמצא במקרה הוא לא יצויר במציאות הנפרד כי עצמות הדבר ומהותו אי אפשר שיהיה במקרה ואמנם יצויר מיחס הנמצאות קצתם ל קצת. Il réfute ensuite l'opinion d'Ibn-Sînâ, selon lequel l'*existence* est un *accident* survenu à l'essence ou à la quiddité de la chose qui existe, et, après avoir montré tout ce qu'il y a de faux dans cette manière de voir, il ajoute : אבל זה דרך האיש הזה ברוב מה שיביאהו מצר עצמו « Mais telle est la manière de cet homme dans presque *tout ce qu'il allègue de lui-même.* » Ibn-Roschd voyait de mauvais œil une proposition qui lui paraissait être en opposition avec les doctrines aristotéliques. En effet, cette séparation idéale entre *ce que la chose est* (τὸ τί ἦν εἶναι) et son *existence* est contraire à l'esprit de la doctrine d'Aristote ; ce serait tout au plus dans les objets *artificiels* qu'on pourrait séparer le *quoi* de l'*existence*, l'idée de la chose étant dans l'esprit de l'artiste avant

tout ce dont l'existence a une cause; car son existence est une chose ajoutée à sa *quiddité*. Mais quant à ce dont l'existence n'a pas de cause, et c'est Dieu seul, le Très-Haut, [car c'est là ce qu'on veut dire en disant que Dieu est d'*une existence nécessaire*,] son existence est sa véritable essence; son essence est son existence, et elle n'est point une essence à laquelle il soit *arrivé* d'exister, de sorte que son existence y soit quelque chose d'accessoire; car il est toujours d'*une existence nécessaire*, et (son existence) n'est pas quelque chose de nouveau en lui [(1)] ni un accident qui lui soit survenu. Ainsi donc, il *existe*, mais non par l'*existence*, et de même, il *vit*, mais non par la *vie*, il *peut*, mais non par la *puissance*, et il *sait*, mais non par la *science* [(2)]; le

d'*exister* (cf. Aristote, *Métaph.*, liv. VII, chap. 7 : ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ, εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν·). Selon les partisans d'Ibn-Sînâ, il en serait de même de tout ce qui se fait par la *nature;* car, disent-ils, toutes les choses se trouvant dans la première cause, ou dans Dieu, qui les connaît d'avance, la quiddité des choses est antérieure à leur existence, laquelle, par conséquent, est un accident de la quiddité (voy. le commentaire de Schem-Tob, à notre passage). Mais ce raisonnement aboutit à admettre, avec Platon, des idées ou des formes *préexistantes,* et est peu conforme aux doctrines péripatéticiennes. — Voy. aussi la note 1 de la page suivante.

(1) C'est-à-dire, quelque chose qui soit nouvellement arrivé à sa quiddité et qui soit postérieur à celle-ci. Les manuscrits portent généralement טאריא (طاريًا) et עארצ̇א (عارضًا), et il faut considérer ces deux mots comme l'*énonciatif* (خبر) de la négation لا, qui a ici la force d'un verbe, et sous-entendre وجوده ou هو; c'est comme si l'on eût dit: ليس وجوده طاريًا.

(2) C'est à tort que Pococke (*Specimen hist. Ar.*, pag. 214) compare ces paroles de Maïmonide avec ce que disaient certains Mo'tazales, savoir, que Dieu est *puissant par son essence, sachant par son essence, etc.*; on a vu plus haut (chap. LIII, pag. 209) que Maïmonide lui-même blâme ces paroles des Mo'tazales, qu'il trouve peu intelligibles et dans lesquelles il voit un aveu détourné des *attributs essentiels.* L'auteur,

tout, au contraire, revient à une seule idée, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité, comme on l'exposera.

Ce qu'il faut savoir également, c'est que l'unité et la multiplicité sont des accidents survenus à ce qui existe, en tant qu'il est *multiple* ou *un*, chose qui a été expliquée dans la *Métaphysique* (1). Et, de même que le nombre n'est pas les choses mêmes

en disant : *existant, non par l'existence, vivant, non par la vie*, etc., évite évidemment de s'exprimer, comme les Mo'tazales, par des termes affirmatifs. Cf. le dernier des *Huit chapitres* dont notre auteur fait précéder son commentaire sur le traité *Abóth;* touchant la même question, il s'exprime également par des termes négatifs, en disant : אן אללה תעאלי לים הו עאלמא בעלם ולא חיא בחיאה (Voy. Pococke, *Porta Mosis*, pag. 254).

(1) Ainsi que le fait observer le commentateur Schem-Tob, ce que l'auteur dit ici ne se trouve nulle part dans la *Métaphysique* d'Aristote, mais bien le contraire. En effet, l'*un* (τὸ ὄν) *en soi*, auquel Aristote donne quatre significations principales, qui sont : le *continu*, le *tout*, l'*individu* et l'*universel* (selon qu'on y considère l'idivisibilité du mouvement ou celle de l'idée), est inséparable de la nature même et de la quiddité de la chose qui est *une*, et ne saurait être considéré comme un *accident* de la quiddité. L'*un* n'est pas en lui-même une essence, et il ne peut être que dans un sujet; Son caractère propre est d'être indivisible et la première mesure dans chaque genre, et notamment la mesure de la quantité; mais, de même que l'*être* (τὸ ὄν), avec lequel il se confond et s'identifie, il s'applique à toutes les *catégories*, et ne se trouve pas particulièrement dans une seule. Le *multiple* est opposé à l'*un*, comme le divisible à l'indivisible, et non pas comme le non-être à l'être; car le *multiple* est dans l'*être*, aussi bien que l'*un*, et s'attribue, comme ce dernier, à toutes les catégories. L'*un* et le *multiple* dans le nombre, désignant la quantité seule, sont des abstractions et entièrement distincts de l'*être*. Voir les détails dans la *Métaphysique* d'Aristote, liv. V, chap. 6, et liv. X, chap. 1 et suiv. — Maïmonide, qui ne voit dans l'*un* et le *multiple* que des *accidents* distincts de l'*être*, a encore suivi l'opinion d'Ibn-Sinâ, qui, comme le fait observer Ibn-Roschd, a confondu l'*un* du nombre avec l'*un* absolu : « Une difficulté qu'on peut trouver ici, dit Ibn-Roschd (l. c., liv. III), est celle-ci : comment, en admettant que

qui sont nombrées, de même l'unité n'est pas la chose même qui est *une;* car ce sont tous (deux) des accidents du genre de la quantité *discrète* (1), qui atteignent les êtres aptes à recevoir de semblables accidents. Pour ce qui est de l'*être nécessaire* (Dieu), réellement simple et absolument exempt de composition, de même qu'on ne saurait lui attribuer l'accident de la *multiplicité,* de même il serait faux de lui attribuer l'accident de l'*unité;* je veux dire que l'unité n'est point une chose ajoutée à son essence, mais qu'il est *un, non par l'unité.* Ces sujets subtils, qui presque

l'*un* du nombre est de la catégorie de la *quantité*, pouvons-nous admettre ensuite qu'il se trouve dans toutes les catégories, et encore qu'il est dans les catégories mêmes, et non pas quelque chose qui y soit accessoire? C'est pourquoi Ibn-Sinâ a pensé que son substratum doit être un *accident* qui se trouve dans toutes les catégories. Mais il n'en est point ainsi; car l'*un* dans le nombre est d'une autre nature que les autres unités. En effet, l'*un* numérique est l'individualité, abstraite de ce qui est quantité et qualité, je veux dire de ce par quoi l'individu est individu; car il n'est individu que dans le sens d'*indivisible*, et l'esprit l'abstrait des choses matérielles, le limite et le prend pour quelque chose de séparé. L'*un* dans le nombre, l'unité numérique, n'est qu'une chose que l'*âme* fait dans les êtres individuels, et sans l'âme il n'y aurait ni unité numérique ni nombre en général, contrairement à ce qui a lieu pour la ligne et la surface, et, en général, pour la quantité continue; c'est pourquoi le nombre est, plus que toute autre chose, pur de matière. Ibn-Sinâ a confondu la nature de l'*un*, principe du nombre, avec l'*un* absolu, qui embrasse toutes les catégories, et comme l'*un*, principe du nombre, est un *accident*, il a admis que l'*un* absolu, qui est la même chose que l'*être*, est aussi un accident. » Cf. R. Lévi ben-Gerson, *Mil'hamóth*, liv. V, 3, chap. 12.

(1) La *quantité*, dit Aristote (*Catégories*, chap. 6), est, ou *discrète* (διωρισμένον, منفصل), ou *continue* (συνεχές, متّصل); la quantitité discrète, ajoute-t-il, c'est le nombre et la parole, dont les parties n'ont entre elles aucun terme commun où elles s'unissent. Il est évident que l'auteur, en disant ici que l'*un* est, comme le nombre, du genre ou de la catégorie de la quantité *discrète*, a confondu, comme Ibn-Sinâ, l'unité numérique avec l'unité absolue Voir la note précédente.

échappent aux esprits, ne sauraient être exprimés par le langage habituel, qui est une des grandes causes de l'erreur; car, dans toute langue, nous sommes (à cet égard) extrêmement à l'étroit pour l'expression, de sorte que tel sujet, nous ne saurions nous le représenter (par des mots) qu'en nous mettant à l'aise pour l'expression [1]. Lors donc que nous désirons indiquer que Dieu *n'est pas multiple,* cela ne peut se dire que par (le mot) *un,* quoique l'*un* et le *multiple* fassent partie (tous deux) de la *quantité;* c'est pourquoi, résumant l'idée, nous amenons l'esprit à (comprendre) la réalité de la chose, en disant : *un, non par l'unité.*

C'est ainsi que nous disons *Éternel* pour indiquer que Dieu n'est pas quelque chose qui soit *né* [2]. Mais dire *Éternel,* c'est évidemment nous mettre à l'aise (pour l'expression); car le mot *éternel* désigne quelque chose qui est en rapport avec le temps, lequel est un accident du mouvement qui compète au corps [3].

(1) Le verbe تسامح (VI[e] de سمح), qui signifie : *agir avec douceur, se montrer facile* ou *indulgent,* s'emploie aussi, comme terme technique, dans le sens de *se permettre une expression impropre,* c'est-à-dire, d'être facile sur les mots qu'on emploie et de ne pas s'attacher à leur sens rigoureux, lorsqu'on veut exprimer une idée pour laquelle on ne trouve pas les termes propres (cf. ci-dessus, pag. 203, note 5). Selon la définition du *Kitâb al Ta'rifât* (rapportée aussi dans le Dictionnaire de Freytag), ce terme signifie : que l'idée qu'on a pour but d'exprimer ne ressort pas des mots qu'on emploie, et qu'il est nécessaire, pour la deviner, de sous-entendre une autre expression.

(2) Le mot חאדת (حادث) signifie *ce qui est nouvellement survenu, ce qui est produit* ou *créé,* et est opposé à קדים (قديم), *ancien, éternel.*

(3) Littéralement: *car* ÉTERNEL *ne se dit que de ce qu'affecte le temps, lequel etc.* Voy. ci-dessus, chap. LII, pag. 199, et *ibid.,* note 1. Il ne faut pas oublier que l'auteur raisonne ici sur le mot arabe (قديم), employé dans le sens d'*éternel,* mais qui signifie primitivement *ce qui précède, antérieur, ancien,* et qui désigne évidemment quelque chose qui est en rapport avec le temps.

En outre, ce mot exprime une *relation* [1]; car on dit *éternel* à l'égard du temps comme on dit *long* et *court* à l'égard de la ligne [2]. Tout ce que ne touche pas l'accident du temps ne peut être dit, en réalité, ni *éternel*, ni *né* (ou *créé*), pas plus que la douceur ne peut être dite *courbée* ou *droite*, ni le son, *salé* ou *insipide*.

Ces choses ne sont pas obscures pour celui qui s'est exercé à comprendre les sujets dans leur réalité, et qui les examine de manière que l'intelligence les saisisse dans leur abstraction, et

(1) Littéralement : *Et il est aussi de la classe du relatif;* c'est-à-dire, le mot قديم (antérieur, éternel) est de la catégorie de la *relation*, qui renferme, selon l'expression d'Aristote (*Catég.*, chap. 7), tout ce qui est dit ce qu'il est à cause de choses autres que lui-même, ou, en d'autres termes, tout ce qui se rapporte à une chose autre que lui-même (cf. Maïmonide, *Abrégé de Logique*, chap. 11). En effet, l'*antérieur* est dit par rapport à ce qui est *postérieur;* l'*ancien*, par rapport à ce qui est *nouveau;* l'*éternel*, par rapport à ce qui n'a pas toujours été et qui est *originaire* de quelque chose. L'auteur veut dire probablement que le mot *éternel*, étant un *relatif*, ne saurait s'appliquer à Dieu, qui ne peut être mis en *relation* avec aucune chose. Cf. ci-dessus, pag. 200, et *ibid.*, note 1.

(2) C'est-à-dire : de même que *long* et *court* sont des *relatifs* qui s'appliquent à la ligne, de même *éternel* et *créé*, *ancien* et *nouveau*, sont des relatifs qui s'appliquent au temps. Les mots פי ערץ אלזמאן signifient ici : *dans l'étendue* ou *dans la région du temps*, et de même, פי ערץ אלכ׳ט : *dans l'étendue de la ligne*. Il faut ici prononcer عُرّض, et non pas عَرَض, comme l'ont fait les deux traducteurs hébreux, qui rendent les mots en question par במקרה הזמן (dans l'*accident* du temps), et במקרה הקו (dans l'*accident* de la ligne), ce qui n'offre guère de sens. Ibn-Falaquera a déjà fait observer que le mot ערץ doit être rendu ici en hébreu par רוחב (largeur), pris ici dans le sens de מדה *mesure, étendue*. Voy. *Moré ha-Moré*, pag. 28, et l'appendice, pag. 151. Cf. plus loin, chap. LXXII (fol. 101 *b*, ligne 6, de notre texte) : בקדר ערץ דלך אלנוע, *selon l'ÉTENDUE de cette espèce*.

non pas selon le sens collectif qu'indiquent les mots [1]. Toutes les fois donc que, dans les livres (sacrés), tu trouves qu'on donne à Dieu les attributs de *premier* et *dernier* [2], il en est comme quand on lui attribue l'*œil* et l'*oreille* [3]; on veut dire par là que Dieu n'est pas sujet au changement, et qu'il ne lui survient absolument rien de nouveau, mais non pas que Dieu tombe sous le temps, de sorte qu'il y ait une analogie quelconque entre lui et d'autres choses qui sont dans le temps, et qu'il soit ainsi *premier* et *dernier*. Tous ces mots ne sont (employés) que *selon le langage des hommes;* de même, quand nous disons (qu'il est) *un*, le sens est qu'il n'y a rien de semblable à lui, mais non pas que l'idée d'*unité* s'ajoute à son essence.

(1) Plus littéralement : *et qui les examine, l'intelligence les saisissant et les abstrayant, et non pas avec l'idée totale qu'indiquent les mots*, c'est-à-dire, qui les examine avec une intelligence profonde, capable de saisir ces choses en elles-mêmes, dans tout ce qu'elles ont d'abstrait, et ne se guide pas par le sens général qu'ont certains mots. Ainsi, par exemple, celui qui comprend ces sujets métaphysiques saura que, lorsqu'on dit de Dieu qu'il *existe*, qu'il est *un* et *éternel*, ces mots ont ici un sens abstrait, entièrement indépendant de celui qu'ils ont dans leur application générale. — Au lieu de באלתגמל, plusieurs manuscrits portent באלתגסים (avec la *corporification* ou l'*idée corporelle*); mais notre leçon est confirmée par les deux versions hébraïques, qui portent, l'une בכללות, l'autre כחבור. Le mot תגמל (تَجَمُّل) est un *nom d'action* (de la Ve forme), dérivé du substantif جُمْلَة, totalité, et signifie ici *généralité, ensemble*.

(2) Voy., p. ex., Isaïe, chap. XLIV, v. 6.

(3) C'est-à-dire : les mots *premiers* et *derniers*, appliqués à Dieu, doivent être pris au figuré, aussi bien que l'*œil* et l'*oreille*, qu'on lui attribue.

CHAPITRE LVIII.

PLUS PROFOND QUE CE QUI PRÉCÈDE.

Sache que les vrais attributs de Dieu sont ceux où l'attribution se fait au moyen de négations, ce qui ne nécessite aucune expression impropre, ni ne donne lieu, en aucune façon, à attribuer à Dieu une imperfection quelconque (1); mais l'attribution énoncée

(1) Littéralement : *sache que décrire* (ou *désigner*) *Dieu — qu'il soit glorifié et exalté ! — au moyen de négations, c'est la vraie description* (ou *manière de lui donner des attributs*), *qui n'est affectée d'aucune expression impropre* (sur تسامح, voy. ci-devant, page 235, note 1), *et dans laquelle il n'y a aucunement, ni de quelque manière que ce soit, une défectuosité à l'égard de Dieu;* c'est-à-dire : les attributs exprimés par des négations sont les seuls vrais, ne renfermant, dans les termes, rien qu'on ait besoin de considérer comme une expression impropre, et ne disant, à l'égard de Dieu, rien qui implique une imperfection. — Déjà avant Maïmonide, les théologiens juifs, et notamment ceux d'Espagne, avaient insisté sur ce point et avaient établi qu'on ne saurait exprimer ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas, et que les attributs qu'on lui prête communément, loin d'avoir un sens affirmatif, n'indiquent autre chose que l'exclusion de leur contraire ; par *un*, on veut dire seulement que Dieu *n'est pas multiple ;* par *éternel*, qu'il *n'est pas créé*, et ainsi de suite. Voy. Ba'hya, *Devoirs des cœurs*, liv. I, chap. 10; Iehouda ha-Lévi, *Khozari*, liv. II, § 2; Abraham ben-David, *Émouná ramá* (la Foi sublime), l. II, 3e fondement (pag. 51 du texte, et pag. 65 de la traduction allemande de M. Simon Weil, Francfort, 1852). Les philosophes arabes se prononcent dans le même sens, et quelques sectes musulmanes avaient fait des *attributs négatifs* un point essentiel de leur doctrine, comme, p. ex., les *Dhirâriyya* (voy. Schahrestâni, trad. allem., t. I, pag. 94). Le karaïte Ahron ben-Élie, dans son עץ חיים ou *Arbre de la vie* (chap. LXXI), réfute les partisans des *attributs négatifs*. Ceux-ci croyaient

affirmativement renferme l'idée d'*association* et d'imperfection, ainsi que nous l'avons exposé[1].

pouvoir s'appuyer de l'opinion d'Aristote, que Ba'hya cite expressément à cet égard. Voici les termes de l'original arabe du traité des *Devoirs des cœurs* : ולהדׄא קאל ארסטוטאליס אלסואלב מן צפאת אלכׄאלק תעאלי אצדק מן אלמוגׄבאת לאן כל מא יוגׄב לה מן אלצפאת לא תכׄלו מן צפאת אלגׄוהר או אלערץׄ וכׄאלק אלגׄוהר ואלערץׄ לא ילחקה פי דׄאתה וצף מן אוצאפהמא וכל מא ינפי ענה מן אלצפאת פהי צאדקה̈ לא מחאלה̈ « c'est pourquoi Aristote dit : Les attributs négatifs du Créateur sont plus vrais que les affirmatifs ; car tous les attributs qu'on lui donnerait affirmativement ne pourraient être que des attributs de la substance ou de l'accident, et le Créateur de la substance et de l'accident ne peut avoir dans son essence aucun de leurs attributs. Mais les attributs qu'on écarte de lui (c'est-à-dire, les attributs exprimés négativement) sont indubitablement vrais. » — Ce passage, qui est cité aussi par Ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, pag. 29), est évidemment apocryphe. Il est vrai qu'Aristote, en parlant du *premier moteur*, s'exprime très souvent par des termes négatifs, tels que : *être immuable, séparé de tout ce qui est sensible*, qui *ne peut avoir d'étendue*, qui est *indivisible, etc.* (Métaph., XII, 7 et *passim*) ; mais il n'exclut nullement les termes affirmatifs, et ce que la doctrine des philosophes arabes a d'absolu à cet égard paraît être puisé dans les commentateurs néoplatoniciens et se rattacher aux doctrines de Plotin (cf. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, t. IV, pag. 573 et suiv.). St. Thomas à son tour, en disant que nous ne pouvons nous exprimer sur Dieu que par la *voie négative*, a suivi les philosophes arabes, auxquels il a sans doute emprunté le terme de *via remotionis* (طريق الدفع). Voy. *Summa C. Gent.*, liv. I, chap. 14.

(1) Littéralement : *quant à sa description au moyen des affirmations, il y a là, en fait d'association et d'imperfection, ce que nous avons déjà exposé ;* c'est-à-dire : en donnant à Dieu des attributs affirmatifs, on reconnaît implicitement qu'il y a en lui des idées diverses associées ensemble, et on lui attribue aussi l'imperfection. Par le mot שרך (شِرْك), *association*, l'auteur paraît faire allusion à la comparaison qu'il a établie plus haut (chap. L, pag. 181) entre la croyance aux attributs *essentiels* et le dogme chrétien de la Trinité. Pour les Mo'tazals aussi, donner à Dieu un attribut, c'est lui donner un *associé* (شريك). Leur chef disait expressément : Celui qui admet avec l'idée (divine) un attribut éternel, admet deux dieux. Cf. Pococke, *Specimen hist. Ar.*, pag. 216.

Il faut que je t'explique d'abord comment les négations sont, d'une certaine façon, des attributs, et en quoi elles se distinguent des attributs affirmatifs; ensuite je t'expliquerai comment nous n'avons pas de moyen de donner à Dieu un attribut, si ce n'est par des négations, pas autrement. Je dis donc : l'attribut n'est pas seulement ce qui particularise le sujet de telle manière qu'il ne partage pas cet attribut avec autre chose, mais l'attribut est aussi parfois attribut d'un sujet, quand même celui-ci le partagerait avec autre chose et qu'il n'en résulterait pas de particularisation. Si, par exemple, voyant un homme de loin, tu demandes quel est l'objet vu, et qu'on te réponde (que c'est) un *animal*, c'est là indubitablement un attribut de l'objet vu; car, bien qu'il ne le distingue pas particulièrement de toute autre chose, il en résulte pourtant une certaine particularisation, dans ce sens que l'objet vu est un corps qui n'appartient ni à l'espèce des plantes, ni à celle des minéraux. De même encore : si, un homme se trouvant dans telle maison, tu sais qu'il s'y trouve un certain corps, sans savoir ce que c'est, et que, ayant demandé ce qu'il y a dans cette maison, quelqu'un te réponde qu'il ne s'y trouve ni minéral ni corps végétal, il résulte (de cette réponse) une certaine particularisation, et tu sais qu'il s'y trouve un *animal*, bien que tu ne saches pas quel animal c'est. De ce côté donc les attributs négatifs ont quelque chose de commun avec les attributs affirmatifs; car ils produisent nécessairement une certaine particularisation, quoique celle-ci se borne à écarter, par la négation, tout ce que nous croyions pas d'abord devoir être nié [1]. Mais voici le côté par lequel les attributs négatifs se distinguent des attributs affirmatifs : c'est que les attributs affirmatifs, lors même qu'ils ne particularisent pas (le sujet), indiquent toujours une partie de la chose

(1) Littéralement : *quoiqu'il n'y ait dans eux d'autre particularisation que (celle) d'écarter ce qui est nié d'entre tout ce que nous croyions ne pas devoir être nié*, c'est-à-dire, de dépouiller le sujet de certaines qualités qu'on pouvait lui attribuer, et de le resserrer par les négations dans un cercle plus étroit, de manière à le déterminer d'une certaine façon.

qu'on désire connaître, soit une partie de sa substance, soit un de ses accidents, tandis que les attributs négatifs ne nous font savoir, en aucune façon, ce qu'est réellement l'essence que nous désirons connaître (1), à moins que ce ne soit accidentellement, comme nous en avons donné des exemples.

Après cette observation préliminaire, je dis : C'est une chose démontrée que Dieu, le Très-Haut, est l'être *nécessaire*, dans lequel, comme nous le démontrerons, il n'y a pas de composition. Nous ne saisissons de lui autre chose, si ce n'est *qu'il est*, mais non pas *ce qu'il est* (2). On ne saurait donc admettre qu'il ait un attri-

(1) Littéralement : *ne nous font absolument rien connaître de l'essence dont on désire savoir ce qu'elle est.*

(2) Littéralement : *nous ne saisissons que son* QUE *seulement, non son* QUOI (car Dieu, ne pouvant être défini, nous ne pouvons pas dire *ce qu'il est*; voy. ci-dessus, pag. 190). Le mot אניה (أنيّة) est dérivé, sans doute, de la conjonction أَنْ ou أَنَّ, *que* (*quod*), et, pour rendre exactement ce terme arabe, il faudrait former le mot *quoddité* (analogue à *quiddité*). C'est le ὅτι, qu'Aristote met à la tête des objets que l'intelligence a en vue dans toute science, et qui désigne la pure *existence* de la chose (voy. *Derniers Analitiques*, liv. II, chap. 1). Ce n'est qu'après avoir reconnu *que* la chose *est*, qu'on s'enquiert de *ce qu'elle est* (μετὰ ταῦτα γνόντες, ὅτι ἔστι τι, τί οὖν τοῦτ' ἐστι, ζητοῦμεν. *Ibid.*, chap. 2). Dans le *Kitâb al-Ta'rifât*, on lit la définition suivante : الانية تحقق الوجود العينى من حيث رتبة الذاتية « L'*anniyya* constate l'existence en elle-même, considérée au degré de la pure essence. » Le sens de cette définition est celui-ci : le ὅτι (le *que* ou la *quoddité*) se borne à constater l'existence pure et abstraite, au point de vue de l'*être*, ou de l'*essence* (pour rendre exactement الذاتية, il faudrait former le mot *essentialité*) ; c'est l'*être* considéré en lui-même et en faisant abstraction de tout ce qui peut servir à le déterminer, comme la *quiddité* (τί ἐστι), la *qualité* (πῶς ἐστι) et la *cause* (τὸ διότι). Cf. mes Extraits de la *Source de la vie* d'Ibn-Gebirol, ou Avicebron, liv. V, § 30. M. Silv. de Sacy a donné de ladite définition une traduction toute différente de la mienne ; mais il avoue lui-même qu'il ne garantit pas l'exactitude de sa traduction, et il donne sur l'étymologie du mot الانية une conjecture fort peu plausible. Voy. Notices et extraits des manuscrits, t. X, pag. 85.

but affirmatif : car il n'a pas d'*être* en dehors de sa *quiddité*, de manière que l'attribut puisse indiquer l'une des deux choses (1) ; à plus forte raison sa quiddité ne peut-elle être *composée*, de manière que l'attribut puisse indiquer ses deux parties (2) ; et, à plus forte raison encore, ne peut-il avoir d'accidents qui puissent être indiqués par l'attribut. Il n'y a donc (pour Dieu), d'aucune manière, un attribut affirmatif.

Les attributs négatifs sont ceux dont il faut se servir pour guider l'esprit vers ce qu'on doit croire à l'égard de Dieu ; car il ne résulte de leur part aucune multiplicité, et ils amènent l'esprit au terme de ce qu'il est possible à l'homme de saisir de Dieu. Puisqu'il nous est démontré, par exemple, qu'il existe nécessairement quelque chose en dehors de ces essences perçues par les

(1) Ainsi que l'auteur l'a dit au commencement du chapitre précédent, l'*existence* et la *quiddité* dans Dieu sont une seule et même chose, et ne sauraient être séparées l'une de l'autre ; on ne saurait donc faire de l'une des deux l'attribut de l'autre, et, comme on l'a dit plus haut, on ne peut pas même donner à Dieu pour attribut l'*être* ou l'*existence*. Il a été établi d'ailleurs que Dieu ne peut être défini, et que, par conséquent, on ne saurait lui donner aucun attribut indiquant sa quiddité (voy. chap. LII, pag. 190).—Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : מפני שאין לו מהות חוץ לישותו ; il faut lire, d'après l'arabe, ישות חוץ למהותו, comme l'ont en effet plusieurs manuscrits, et de même Ibn-Falaquera, *Moré ha-Moré*, pag. 29.

(2) Les êtres qui ont une cause antérieure entrent dans un *genre* et se distinguent par une *différence*, et leur *quiddité*, par conséquent, se compose de deux choses ; l'homme, par exemple, est *animal* et *raisonable*, et sa quiddité est renfermée dans ces deux attributs, dont l'un indique le genre, et l'autre la différence. Dieu n'a pas de cause antérieure et n'entre dans aucun genre, et sa quiddité ne peut être que d'une simplicité absolue. Cf. ci-dessus, pag. 190, et *ibid.*, note 3. — Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement על שני חלקים ; il faut lire : על שני חלקיה, comme l'ont les manuscrits et l'édition *princeps*. Al-'Harizi et Ibn-Falaquera (l. c.) ont, l'un על חלקים, l'autre על החלקים, ce qui est inexact.

sens et dont nous embrassons la connaissance au moyen de l'intelligence, nous disons de ce quelque chose qu'il *existe*, ce qui veut dire que sa non-existence est inadmissible. Comprenant ensuite qu'il n'en est pas de cet être comme il en est, par exemple, de l'existence des éléments, qui sont des corps inanimés, nous disons qu'il est *vivant*, ce qui signifie que Dieu n'est pas sans vie. Comprenant ensuite qu'il n'en est pas non plus de cet être comme de l'existence du ciel, qui est un *corps* (bien que) vivant, nous disons qu'il n'est point un *corps*. Comprenant ensuite qu'il n'en est pas de cet être comme de l'existence de l'intellect, qui, bien qu'il ne soit ni un corps, ni sans vie, est toutefois produit d'une cause, nous disons que Dieu est *éternel*, ce qui signifie qu'il n'a pas de cause qui l'ait fait exister. Puis nous comprenons que l'existence de cet être, laquelle est son essence [1], ne lui suffit point de manière à *exister* seulement (lui-même), mais qu'au contraire, il en émane de nombreuses existences; et cela, non pas comme

(1) C'est-à-dire : laquelle est l'essence même de cet être et n'a pas de *cause* en dehors de lui (cf. ci-dessus, au commencement du chap. LVII). — Il y a un peu d'obscurité dans cette phrase, dont la traduction littérale est celle-ci : *ensuite nous comprenons que (quant à) cet être, son existence, laquelle est son essence, ne lui suffit point, pour qu'il existe seulement, mais qu'au contraire il* EN *émane, etc.* On ne voit pas bien si le mot ענה, que nous avons rendu par *en*, signifie *de lui* (se rapportant à *cet être*), ou bien *d'elle* (se rapportant à l'*existence*). Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il y a ici quelques inexactitudes; voici comment il faut lire, d'après les manuscrits : ואחרי כן השגנו שזה הנמצא אין מציאותו אשר הוא עצמו מספיק לו שיהיה נמצא בלבד אבל שופעות מאתו מציאויות רבות. C'est à dessein que le traducteur a ici donné au mot מציאות le genre masculin, afin, comme il le dit lui-même, de laisser subsister l'ambiguïté que nous avons signalée dans le texte arabe; voici comment il s'exprime dans une note, aux mots אשר הוא עצמו (ms. du fonds de la Sorbonne, n° 108) : שמתי הנה מלת מציאות על לשון זכר בהכרח כנוי וכנוי מאתו אפשר שהוא שב אל הנמצא או אל המציאות וראי זה לא כראי זה ואילו הייתי עושה שם מציאות לשון נקבה הייתי מכריע הדרך האחד וברחתי מזה והעתקתי מלה במלה.

la chaleur émane du feu, ni comme la lumière provient du soleil, mais par une action divine qui leur donne la durée et l'harmonie en les bien gouvernant (1), ainsi que nous l'exposerons. Et c'est à cause de tout cela que nous attribuons à Dieu la *puissance*, la *science* et la *volonté*, voulant dire par ces attributs qu'il n'est ni impuissant, ni ignorant, ni étourdi, ni négligent. Si nous disons qu'il *n'est pas impuissant*, cela signifie que son existence suffit à faire exister des choses autres que lui; *non ignorant* signifie qu'il *perçoit*, c'est-à-dire qu'il *vit*, car tout ce qui perçoit a la vie (2); par *ni étourdi ni négligent*, nous voulons dire que tous ces êtres suivent un certain ordre et un régime, qu'ils ne sont pas négligés et livrés au hasard, mais qu'ils sont comme tout ce qui est conduit, avec une intention et une volonté, par celui qui le veut (3). Enfin nous comprenons que cet être n'a point de semblable; si

(1) Littéralement : *mais c'est un épanchement qui leur prolonge constamment la durée et l'ordre, par un régime bien établi;* c'est-à-dire, que Dieu, en produisant ces existences, agit avec liberté et avec pleine conscience, et non pas sans volonté, comme la nature. Le mot פיץ (فيض *épanchement, émanation*) désigne l'épanchement de la grâce divine, l'inspiration par laquelle Dieu se manifeste dans les prophètes, et, en général, l'action divine se manifestant sur les êtres créés. L'auteur explique lui-même, dans un autre endroit, pourquoi l'action divine est appelée فيض, par comparaison avec l'eau jaillissant d'une source et se répandant de tous les côtés. Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XII.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 214, note 1.

(3) Littéralement: *qu'ils ne sont pas négligés et existant comme il arrive (par hasard), mais (qu'ils sont) comme est tout ce que, celui qui veut, conduit avec intention et volonté.* Il faut lire ככון (avec *câf*), et non pas בכון (avec *bêth*), comme l'ont quelques manuscrits; de même il faut lire, dans la version d'Ibn-Tibbon, כהיות, comme l'a l'édition *princeps*, et non pas בהיות, comme l'ont les autres éditions.

donc nous disons (1) : *il est unique,* cela signifie *qu'il n'y en a pas plusieurs* (2).

Il est donc clair que tout attribut que nous lui prêtons, ou bien est un attribut d'*action*, ou bien [s'il a pour but de faire comprendre l'*essence* de Dieu, et non son *action*] doit être considéré comme la négation de ce qui en est le privatif (3). Mais ces négations elles-mêmes, il ne faut s'en servir, pour les appliquer à Dieu, que de la manière que tu sais ; (je veux dire) qu'on nie quelquefois d'une chose ce qu'il n'est pas dans sa condition de posséder,

(1) Dans plusieurs manuscrits, on lit פקלנא אנה ואחד ואלמעני... (*nous disons donc qu'il est unique, ce qui signifie...*), ce qui est plus conforme à la manière dont l'auteur s'est exprimé dans les passages précédents.

(2) Littéralement : *la négation de la pluralité.* Le mot arabe ואחד signifie en même temps *un* (c'est-à-dire *non multiple*) et *unique ;* il a ici nécessairement ce dernier sens, puisqu'il s'agit de nier qu'il y ait *un autre être semblable à Dieu,* et, pour la même raison, le mot כת̈רה doit ici se traduire par *pluralité,* et non par *multiplicité.* Pour exposer plus complétement l'idée qui s'attache au mot hébreu אחד et au mot arabe واحد, l'auteur aurait dû dire : « Enfin nous comprenons que cet être n'a point de semblables, *et qu'il n'y a en lui rien de composé.* » Voici comment l'auteur, dans ses *Treize articles de foi,* s'exprime sur *l'unité de Dieu :* « C'est que celui qui est la cause (première) de toutes choses est *un*, non pas comme l'*un* du *genre*, ni comme l'*un* de l'*espèce*, ni comme l'individu *composé*, qui se divise en plusieurs unités, ni même comme le corps *simple*, *un* en nombre, mais qui est susceptible d'être partagé et divisé à l'infini ; mais Dieu est d'une unité à laquelle nulle unité ne ressemble d'aucune manière. » Voy. commentaire sur la *Mischnâ,* IVe partie, traité *Synhédrîn,* chap. X (Pococke, *Porta Mosis,* p. 165).

(3) Littéralement : *ou bien son sens est la négation de sa privation ;* c'est-à-dire : l'attribut affirmatif qu'on prête à Dieu, s'il ne désigne pas une action émanée de Dieu, doit être considéré comme la négation d'un adjectif privatif. Ainsi, par exemple, *puissant* doit être pris dans le sens de *non impuissant ; vivant,* dans le sens de *non inanimé ; il est* UN signifie *il n'est pas* NON UN (ou *multiple*), et ainsi de suite. Al-Gazâli, dans son *Makâcid al-Falâsifa* (section de *Métaphysique*, liv. III), parlant

comme quand nous disons du mur qu'*il ne voit pas* (1). — Tu sais, ô lecteur de ce traité! que ce ciel même — [qui pourtant est un corps mû (2), et que nous avons mesuré par empans et par coudées, jusqu'à embrasser de notre science les mesures de certaines de ses parties et la plupart de ses mouvements (3)] —, nos intel-

au nom des péripatéticiens, s'exprime ainsi sur les attributs d'*action* (qu'il appelle aussi *relatifs*) et les attributs *négatifs* — (nous citons la version hébraïque) —. ויולדו מתארי הצירוף והשלילה לראשון שמות לא יחייבו רביי בעצמותו כי כאשר נאמר אחד הנה ענינו שלילת השתוף והדמיון ושלילת החלוק וכאשר נאמר קדמון הנה ענינו שלילת ההתחלה ממציאותו וכאשר נאמר טוב ונכבד ורחמן הנה ענינו צירופו אל פעולות סודרו ממנו.
« Des attributs *relatifs* et *négatifs*, il en résulte pour l'être premier (Dieu) des noms qui n'impliquent point de multiplicité dans son essence; car, quand nous disons *un*, nous voulons nier l'association et l'assimilation (d'autres êtres à Dieu), ainsi que la divisibilité; quand nous disons *éternel*, nous voulons nier que son existence ait eu un commencement; quand nous disons *bon*, *glorieux*, *miséricordieux*, cela exprime une relation aux actions émanées de lui. »

(1) L'auteur veut dire que les attributs négatifs de Dieu doivent toujours avoir le sens des *négations universelles* et *absolues*, et non celui des *négations particulières*; la négation renfermée dans l'attribut négatif doit ressembler, dit l'auteur, à cette proposition : *le mur ne voit pas*, qui signifie : *aucun mur ne voit jamais*, parce qu'il n'est pas dans sa nature de voir, tandis que cette autre proposition : *l'homme ne voit pas*, signifie que tel homme ne voit pas, parce qu'il est aveugle ou qu'il dort, ou par une autre *accident* quelconque, quoiqu'il soit dans sa nature de voir (cf. Aristote, *Catégories*, chap. 11; traité de l'*Herméneia*, chap. 7; et l'*Abrégé de Logique*, de notre auteur, ch. 2 et 11). Il est évident que les attributs négatifs, par lesquels on veut écarter de Dieu toute imperfection, ne sauraient être des négations de la dernière espèce, c'est-à-dire des *négations particulières*; car l'imperfection doit être niée ici dans un sens absolu, comme une chose qui ne peut jamais exister dans Dieu.

(2) C'est-à-dire, qui est mû par autre chose, et qui, par conséquent, n'a pas sa cause en lui-même.

(3) Le suffixe הא, dans חרכאתהא, que nous avons rapporté aux mots הדה אלסמא *ce ciel*, pourrait aussi se rapporter à אגזא *parties* (mot qui désigne ici les différentes sphères), de sorte qu'il faudrait tra-

ligences sont beaucoup trop faibles pour comprendre sa *quiddité*, bien que nous sachions qu'il a nécessairement [1] matière et forme, seulement que ce n'est pas là une matière comme celle qui est en nous; c'est pourquoi nous ne pouvons le qualifier que par des mots sans précision [2], et non par une *affirmation* précise. En effet, nous disons que le ciel *n'est ni léger, ni pesant*, qu'il est *impassible*, et qu'à cause de cela *il ne reçoit pas d'impression*; qu'il *n'a ni goût, ni odeur*, et d'autres négations semblables [3]; tout cela à cause de notre ignorance sur ladite *matière*. Et que sera-ce de nos intelligences, si elles cherchent à saisir celui qui est exempt de matière, qui est d'une extrême simplicité, l'être nécessaire, qui n'a point de cause et qui n'est affecté de rien qui soit ajouté à son essence parfaite, dont la *perfection* signifie (pour nous) *négation des imperfections*, comme nous l'avons exposé? car nous ne saisissons de lui autre chose si ce n'est *qu'il est*, qu'il y a un être auquel ne ressemble aucun des êtres qu'il a produits, qu'il n'a absolument rien de commun avec ces derniers, qu'il n'y a en lui ni multiplicité, ni impuissance de produire ce qui est en dehors de

duire : *et la plupart de* LEURS *mouvements*. En effet, les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent תנועותיהם, avec le suffixe pluriel, se rapportant à חלקים; mais dans les manuscrits on lit תנועותיו, où le suffixe se rapporte à רקיע.

(1) Le mot צרורה (*nécessairement*) manque dans plusieurs manuscrits; il est également omis dans la version d'Al-'Harizi.

(2) Sur le sens du participe מחצלה (محصّلة), cf. ci-dessus, pag. 190, note 4.

(3) C'est à peu près dans les mêmes termes négatifs qu'Aristote s'exprime sur l'*éther*, qui, selon lui, forme la substance des sphères célestes; voy. le traité *du Ciel*, liv. I, chap. 3 : τὸ δὲ κύκλῳ σῶμα φερόμενον ἀδύνατον ἔχειν βάρος ἢ κουφότητα, κ. τ. λ., et plus loin : ὥστ' εἴπερ τὸ κύκλῳ σῶμα μήτ' αὔξησιν ἔχειν ἐνδέχεται μήτε φθίσιν, εὔλογον καὶ ἀναλλοίωτον εἶναι. Διότι μὲν οὖν αἴδιον καὶ οὔτ' αὔξησιν ἔχον οὔτε φθίσιν, ἀλλ' ἀγήρατον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθές ἐστι τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων, κ. τ. λ. Cf. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XIX.

lui, et que son rapport au monde est celui du capitaine au vaisseau; non pas que ce soit là le rapport véritable, ni que la comparaison soit juste, mais il sert de guide à l'esprit (pour comprendre) que Dieu gouverne les êtres, c'est-à-dire qu'il les perpétue et les maintient en ordre, comme il le faut. Ce sujet sera encore plus amplement exposé.

Louange à celui qui (est tellement élevé que), lorsque les intelligences contemplent son essence, leur compréhension se change en incapacité, et lorsqu'elles examinent comment ses actions résultent de sa volonté, leur science se change en ignorance, et lorsque les langues veulent le glorifier par des attributs, toute éloquence devient un faible balbutiement (1)!

CHAPITRE LIX.

On pourrait ici faire la question suivante : Si, en effet, il n'y a pas moyen de percevoir la véritable essence de Dieu, si l'on peut démontrer l'impossibilité de percevoir autre chose si ce n'est *qu'il est* (2), et si les attributs affirmatifs sont impossibles, ainsi qu'il a été démontré, en quoi donc consiste la supériorité relative entre ceux qui perçoivent? car alors, ce que percevaient notre maître Moïse et Salomon est la même chose que ce que perçoit chaque individu d'entre les étudiants, et il est impossible d'y rien ajouter. Et cependant il est généralement admis par les théologiens (3), ou plutôt par les philosophes, qu'il y a à cet égard de nombreuses gradations (4). Sache donc qu'en effet il en est ainsi,

(1) Littéralement : *devient balbutiement et impuissance.*

(2) Littéralement : *si la démonstration amène (cette conviction) que la chose perçue est seulement* QU'IL EXISTE.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XVII, pag. 68, note 3.

(4) Littéralement : *que la supériorité graduelle en cela est multiple.*

et qu'il y a de très grandes nuances de supériorité entre ceux qui perçoivent. En effet, à mesure qu'on augmente les attributs d'un sujet, celui-ci est mieux déterminé et on saisit de mieux en mieux sa véritable nature (1); et de même, à mesure que tu augmentes les négations à l'égard de Dieu, tu t'approches de la perception et tu en es plus près que celui qui ne nie pas ce qui t'est démontré, à toi, devoir être nié. C'est pourquoi tel homme se fatigue pendant de nombreuses années pour comprendre une science et en vérifier les principes, afin d'arriver à la certitude (2), et puis toute cette science ne produit d'autre résultat, si ce n'est (de nous apprendre) que nous devons nier de Dieu une certaine chose qu'on sait, par démonstration, être inadmissible à son égard (3); pour un autre, d'entre ceux qui sont faibles dans la spéculation, cela n'est pas démontré, et il reste douteux pour lui si cette chose existe ou n'existe pas dans Dieu; un autre enfin, d'entre ceux qui sont entièrement privés de vue, affirme de lui cette chose dont la négation est démontrée (indispensable). Moi, par exemple, je démontrerai qu'il n'est point un corps; un autre doutera, et ne saura pas s'il est un corps ou s'il ne l'est pas; un autre enfin décidera qu'il est un corps, et abordera Dieu avec une pareille croyance (4).

(1) Littéralement : *et celui qui attribue* (c'est-à-dire, *celui qui fait les attributs*), *s'approche de la perception*, *de la réalité*.

(2) Littéralement : *afin de la posséder certaine* ou *avec certitude*.

(3) Littéralement : *dont on sait, par démonstration, qu'il est faux que cette chose puisse lui être attribuée*. Le verbe תעלם est le prétérit de la Ve forme, et on doit prononcer تُعُلِّمَ; au lieu de והודיע, que portent les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on lit, dans les manuscrits, ונודיע ou ונודע, et c'est cette dernière leçon qu'il faut adopter. Al-'Harizi a également שנודע.

(4) Le mot הכונה, qu'on lit ici dans toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une faute; les manuscrits portent האמונה. — C'est à tort qu'Ibn-Falaquera prétend ici rectifier la version d'Ibn-Tibbon, en rendant le verbe arabe וילקי par וישליך, de sorte qu'il faudrait traduire : *et il jette Dieu dans cette croyance*, ce qui, dit-il, est une expression figu-

Combien sera grande la différence entre les trois personnes ! le premier sera indubitablement le plus près de Dieu, le second en sera loin, et le troisième, le plus loin. De même, si nous supposions un quatrième, pour lequel il fût démontré que les passions sont inadmissibles à l'égard de Dieu, tandis que pour le premier, qui nie seulement la corporéité, cela ne fût pas démontré, ce quatrième serait indubitablement plus près de Dieu que le premier, et ainsi de suite ; de sorte que, s'il se trouvait une personne pour laquelle il fût démontré qu'il est impossible (d'admettre), à l'égard de Dieu, beaucoup de choses qui, selon nous, *pourraient* exister dans lui, ou émaner de lui, — et à plus forte raison, si nous allions jusqu'à croire cela *nécessaire*, — cette personne serait indubitablement plus parfaite que nous.

Ainsi, il est clair pour toi que, toutes les fois qu'il te sera démontré qu'une certaine chose doit être niée de Dieu, tu seras par là plus parfait, et que toutes les fois que tu lui attribueras affirmativement une chose ajoutée (à son essence), tu l'assimileras (aux créatures), et tu seras loin de connaître sa réalité. C'est de cette manière qu'il faut se rapprocher de la perception de Dieu, au moyen de l'examen [1] et de l'étude, afin de connaître la fausseté de tout ce qui est inadmissible à son égard, et non pas en lui attribuant affirmativement une chose comme étant ajoutée à son essence, ou comme si cette chose était une perfection à son égard, parce qu'on trouverait que c'en est une à notre égard ; car toutes les perfections sont des *capacités* quelconques [2], et toute capacité

rée ; Ibn-Falaquera a été induit en erreur par une leçon fautive, car il a lu פי הדה אלעקידה, tandis que la vraie leçon est בהדה אלעקידה. Voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, pag. 151.

(1) Le mot באלבחת n'est pas exprimé dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ; les manuscrits de cette version portent בדרישה ובחקירה.

(2) Sur le sens du mot מלכה (مَلَكَة), que nous rendons par *capacité*, et qui correspond au mot grec ἕξις, cf. ci-dessus, pag. 195, notes 1 et 2.

n'existe pas dans tout (être) doué de capacité [1]. Tu sauras donc que, si tu lui attribues affirmativement une chose autre (que lui), tu t'éloignes de lui sous deux rapports : d'abord, parce que tout ce que tu lui attribues est une perfection (seulement) pour nous, et, en second lieu, parce qu'il ne possède aucune chose autre (que

(1) Ce passage un peu obscur a été diversement interprété, et les commentateurs se montrent fort embarrassés d'en indiquer le sens précis, comme on peut le reconnaître dans les explications variées, données par Schem-Tob et par Profiat Duran ou Éphodi. Le sens le plus simple, il me semble, est celui-ci : On ne saurait attribuer à Dieu ce qui, à notre point de vue, serait une perfection; car les perfections, étant toujours des *capacités* (ἕξεις) quelconques, appartiennent à l'un des genres de la catégorie de la *qualité*, et ne sauraient, par conséquent, être attribuées à Dieu, comme il résulte de ce que l'auteur a dit au chap. LII (pag. 195), au sujet des *qualités*. Pour plus ample explication, l'auteur ajoute : *et toute capacité n'existe pas dans tout (être) doué de capacité;* c'est-à-dire que, dans les êtres créés, les capacités sont quelque chose d'*accidentel*, ne se trouvant pas également dans tous, et n'étant pas toujours *en acte* là où elles se trouvent. Les *capacités* (ἕξεις), quoique plus durables et plus solides que les *dispositions* (διαθέσεις), ne sont cependant autre chose que des *dispositions* consolidées, et désignent quelque chose qui a été *acquis* et qui n'a pas toujours existé dans l'être qui en est doué (cf. pag. 195, note 2). Comme le dit Aristote lui-même, les capacités sont aussi des dispositions; car ceux qui sont doués de capacités ne sont en quelque sorte que *disposés* pour ces mêmes capacités (οἱ μὲν γὰρ ἕξεις ἔχοντες καὶ διάκεινταί γέ πως κατ' αὐτάς. *Catég.*, chap. 8). Ajoutons à cela que les capacités sont souvent *opposées* les unes aux autres, et ne peuvent exister ensemble dans le même sujet. Il résulte de tout cela que, si l'on attribuait à Dieu tout ce qui, par rapport à nous, est une perfection, on lui attribuerait des capacités *acquises* et même des capatés *opposées* les unes aux aures, deux choses également inadmissibles. — Moïse de Narbonne, le plus profond commentateur de Maïmonide, avouant l'embarras qu'il avait long-temps éprouvé à expliquer les paroles de l'auteur, suppose que tout ce passage, à partir de ces mots : *Ainsi il est clair pour toi, etc.*, se rapporte à un passage de la *Métaphysique* (liv. XII, chap. 9), où Aristote dit que l'intelligence ne perçoit autre chose qu'elle-même, ne pouvant être affectée par quelque chose en dehors d'elle. Maïmonide, en parlant ici de tout ce qu'il faut *nier* de l'in-

lui), et qu'au contraire, c'est son essence même qui forme ses perfections, comme nous l'avons exposé.

Or, chacun s'étant aperçu que, même ce que nous avons la faculté de percevoir (de Dieu), il n'y a pas moyen de le percevoir autrement que par négation, et la négation ne nous faisant absolument rien connaître de la réalité de la chose à laquelle elle s'applique (1), tous, anciens et modernes, ont déclaré que les intelligences ne sauraient percevoir Dieu, que lui seul perçoit *ce qu'il est*, et que le percevoir, c'est (de reconnaître) qu'on est impuissant de le percevoir complétement (2). Tous les philosophes disent : Nous sommes éblouis par sa beauté et il se dérobe à nous par la force même de sa manifestation, de même que le soleil se dérobe aux yeux, trop faibles pour le percevoir. On s'est étendu là-dessus dans (des discours) qu'il serait inutile de répéter ici (3);

telligence suprême, ou de Dieu, ferait allusion à cette négation absolue, dans Dieu, de toute perception qui n'aurait pas pour objet l'intelligence divine elle-même. Celle-ci a sa perfection en elle-même, et ne peut être affectée de rien. En niant qu'elle perçoive autre chose qu'elle-même, on ne lui attribue pas d'imperfection; car toutes les perfections sont des capacités, mais ces capacités ne constituent pas la perfection pour tout être qui en est doué. Il y a beaucoup de *privations* qui sont préférables aux *capacités*; car, comme le dit Aristote au passage indiqué, *ne pas voir certaines choses vaut mieux que de les voir* (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν). Telle est, en substance, l'interprétation donnée à notre passage par Moïse de Narbonne; mais nous doutons fort qu'elle soit la vraie et qu'il y ait un rapport réel entre les paroles de Maïmonide et ledit passage d'Aristote.

(1) Littéralement : *de la chose dont on nie ce qu'on nie.*

(2) C'est-à-dire, que toute notre perception, lorsqu'elle a Dieu pour objet, consiste à reconnaître que nous sommes impuissants de percevoir son véritable être.

(3) L'auteur fait peut être allusion à un passage de Ba'hya (*Devoirs des cœurs*, liv. I, chap. 10), où le même sujet a été longuement développé. En établissant qu'il est impossible à l'intelligence de percevoir directement l'essence divine, qui ne se manifeste à nous que par ses œuvres, Ba'hya se sert également de la comparaison prise de la lumière du soleil, que la vue ne saurait percevoir directement.

mais ce qui a été dit de plus éloquent à cet égard, ce sont ces paroles du psalmiste : לך דמיה תהלה (Ps. LXV, 2), dont le sens est : *pour toi le silence est la louange*. C'est là une très éloquente expression sur ce sujet; car, quoi que ce soit que nous disions dans le but d'exalter et de glorifier (Dieu), nous y trouverons quelque chose d'offensant (1) à l'égard de Dieu, et nous y verrons (exprimée) une certaine imperfection. Il vaut donc mieux se taire et se borner (2) aux perceptions de l'intelligence, comme l'ont recommandé les hommes parfaits, en disant : *Dites (pensez) dans votre cœur, sur votre couche, et demeurez silencieux* (Ps. IV, 5).

Tu connais aussi un passage célèbre des docteurs auquel je voudrais que toutes leurs paroles fussent semblables; bien que ce soit un passage qu'on sait par cœur, je vais te le citer textuellement, afin d'appeler ton attention sur les idées qu'il renferme. Voici ce qu'ils disent (3) : « Quelqu'un, venu en présence de Rabbi

(1) Littéralement : *une charge*, *un fardeau*, ou *une attaque* (de حَمَلَ, *impetum fecit*); l'auteur veut dire : en croyant louer Dieu, on le charge de quelque chose qui n'est pas digne de son véritable être, et on l'offense. Ibn-Tibbon rend le mot חמל par מעמם (charge). Ibn-Falaquera préfère le rendre par טורח ou par משא, ce qui est à peu près la même chose; voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, où on lit à notre passage : והנכון להעתיק נמצא בו משא מה או טורח מה. Ce passage, tiré du ms. hébr. n° 352 de l'ancien fonds, manque dans l'édition du *Moré ha-Moré* et dans la plupart des manuscrits.

(2) Il faut lire, dans la version d'Ibn-Tibbon, וההסתפקות, et non pas וההשתקפות, comme l'ont plusieurs éditions.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 33 *b*. Ce passage, tel qu'il est cité dans notre texte, n'est pas entièrement conforme à nos éditions du Talmud, et les différents manuscrits arabes et hébreux du *Guide* offrent également de nombreuses variantes. Il en est de même de presque toutes les citations talmudiques, et quelquefois des citations bibliques, que les auteurs faisaient ordinairement de mémoire, et qui ont été souvent corrigées par les copistes. Ba'hya, dans son traité des *Devoirs des cœurs* (liv. I, chap. 10), cite le même passage avec d'autres variantes. Nous avons suivi plusieurs manuscrits à peu près conformes, et notre leçon diffère très peu de celle d'Al-'Harizi.

'Haninâ, s'exprima ainsi (en faisant sa prière) : O Dieu grand, puissant, redoutable, magnifique, fort, craint, imposant!... Le Rabbi lui dit (en l'interrompant) : As-tu achevé toutes les louanges de ton Seigneur? Certes, même les trois premiers (attributs), si Moïse ne les avait pas énoncés dans la Loi (1) et que les hommes du *grand Synode* (2) ne fussent pas venus les fixer dans la prière, nous n'oserions pas les prononcer; et toi, tu en prononces un si grand nombre! Pour faire une comparaison : un roi mortel, par exemple, qui posséderait des millions de pièces d'or, et qu'on vanterait pour (posséder des pièces) d'argent, ne serait-ce pas là une offense pour lui? »

Voilà comment s'exprimait cet homme de bien. Remarque d'abord quelle était sa répugnance et son aversion pour l'accumulation d'attributs affirmatifs (3), et remarque aussi qu'il dit clairement que, si nous étions abandonnés à notre intelligence seule (4), nous ne dirions (5) jamais les attributs et nous n'en prononcerions aucun; mais puisque, par la nécessité de parler aux hommes de manière à leur donner (de Dieu) une idée quelconque,

(1) Voy. Deutéronome, chap. X, v. 17.

(2) Sur l'assemblée appelée le *grand Synode* ou la *grande Synagogue*, et à laquelle on attribue la rédaction des prières journalières, voy. mon Histoire de la *Palestine*, pag. 479 et 480.

(3) Quelques manuscrits portent אלאיגאב, avec l'article, et de même les deux versions hébraïques, החיוב.

(4) C'est-à-dire : si la chose était abandonnée à notre seul jugement, et que certains attributs n'eussent pas été consacrés par l'Écriture sainte et par le rituel des prières. Le verbe תרכנא est au passif, et on doit prononcer تُرِكْنا ; Ibn-Tibbon l'a très exactement rendu par הונחנו (mss. et édit. *princeps*), et c'est à tort que, dans la plupart des éditions, ce mot a été changé en הונחו.

(5) Au lieu de קלנאהא, l'un des manuscrits de Leyde porte עקלנאהא; cette leçon, exprimée par Al-'Harazi (לא השכלנו אותם), n'offre pas de sens convenable.

on a été forcé de décrire (1) Dieu avec leurs (propres) perfections — [conformément à ces paroles : *l'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes* (2)] —, nous devrions, en dernier lieu, nous arrêter aux (trois) mots en question (3), et encore ne devrions-nous jamais les employer comme noms de Dieu, si ce n'est lorsque nous en faisons la lecture dans le Pentateuque. Que si cependant les hommes du *grand Synode*, qui étaient (en partie) des prophètes, sont venus ensuite en sanctionner l'emploi dans la prière, nous devrions toujours nous borner à ces seuls mots (4). En substance donc, il (R. 'Hanînâ) expose qu'il se rencontre deux nécessités pour que nous les employions dans la prière : une première, c'est qu'ils se trouvent dans le Pentateuque ; une seconde, c'est que les prophètes les ont fixés dans la prière. Sans la première nécessité, nous ne les prononcerions pas (du tout) ; sans la seconde, nous ne les aurions pas ôtés de leur place (primitive), pour nous en servir dans la prière ; et toi (ajoutait-il), tu accumules les attributs (5) ?

Il t'est clair aussi par ces paroles (de R. 'Hanînâ) qu'il ne nous est pas permis d'employer dans la prière, ni de prononcer, toutes les épithètes que tu trouves attribuées à Dieu dans les livres des prophètes ; car il ne dit pas (seulement) : « Si Moïse ne les avait pas dits, nous n'oserions pas les dire », mais (il ajoute comme) une autre condition : « et que les hommes du *grand Synode* ne

(1) Les mots אן יוצף dépendent du verbe אלנאת, dont les mots צרורה אלכטאב forment le sujet ; la traduction littérale serait celle-ci : *puisque la nécessité de parler aux hommes... a forcé de décrire Dieu, etc.*

(2) Voir ci-dessus, au commencement du chap. XXVI.

(3) C'est-à-dire : nous devrions nous borner, en fait d'attributs, aux mots *grand, puissant* et *redoutable*.

(4) Littéralement : *notre terme (devrait être) de les dire (eux) seulement ;* c'est-à-dire : nous devrions, dans la prière, nous borner à prononcer ces trois attributs seuls.

(5) Littéralement : *tu persistes dans les attributs.*

fussent pas venus les fixer dans la prière », et depuis lors seulement, il nous a été permis de les employer dans la prière. Mais non pas comme ont fait ces hommes vraiment ineptes, qui se sont efforcés d'insister longuement (sur les attributs), dans des prières de leur composition et des oraisons de leur façon, par lesquelles ils croyaient s'approcher de Dieu, et où ils lui ont donné des attributs qui, lors même qu'on les donnerait à un être humain, impliqueraient une imperfection (1). C'est que, ne comprenant pas ces sujets sublimes, trop étrangers aux intelligences du vulgaire, ils abordaient Dieu avec leurs langues téméraires, se servaient à son égard de tous les attributs et de toutes les allocutions qu'ils croyaient pouvoir se permettre (2), et insistaient là-dessus, afin de l'émouvoir, comme ils se l'imaginaient, de manière à ce qu'il fût affecté (par leurs paroles). Surtout quand ils trouvaient à cet égard quelque texte d'un discours prophétique, ils croyaient pouvoir se permettre d'employer ces mêmes termes, qui, de toute manière, ont besoin d'être allégoriquement interprétés; ils les prenaient

(1) Littéralement : *qui ont étendu et prolongé (les attributs) et ont fait des efforts (à cet égard), dans des prières qu'ils ont composées et des oraisons qu'ils ont façonnées, par lesquelles, dans leur opinion, ils s'approchaient de Dieu, et où ils décrivaient Dieu par des attributs tels, que, si on décrivait ainsi un individu d'entre les hommes, cela serait (exprimer) une imperfection à son égard.* Le verbe אטנבוא, qui signifie *ils se sont étendus* ou *ils ont insisté*, a été rendu, dans la version d'Ibn-Tibbon, par המריצו בשבחים (ils ont insisté *sur les louanges*); le mot בשבחים est une addition du traducteur, et de même il a rendu plus loin ויטנבך par וימריצו לשבח. Au lieu de ואגתהדוא (*et ils ont fait des efforts*), quelques manuscrits portent ואסתועבוא (X^e forme de وعب), *et ils ont accumulé*; c'est cette dernière leçon que paraît avoir suivie Ibn-Tibbon, qui traduit : והרבו דברים, *et ils ont accumulé des paroles*, tandis qu'Al-'Harizi a וישתדלו, ce qui s'accorde avec notre leçon.

(2) Littéralement : *ils prenaient Dieu le Très-Haut pour marchepied de leurs langues, et le décrivaient et lui parlaient par tout ce qu'ils croyaient permis.* מדרסה (مِدْرَسَة) signifie ici *le lieu qu'on foule*; ce mot manque dans les dictionnaires.

dans leur sens littéral, en dérivaient (d'autres termes), en formaient des ramifications et construisaient là-dessus des discours. Ce genre de licence est fréquent chez les poètes et les orateurs, ou chez ceux qui ont la prétention de faire des vers; de sorte qu'il s'est composé des discours qui, en partie, sont de la pure irréligion, et en partie trahissent une faiblesse d'esprit et une corruption de l'imagination à faire naturellement rire un homme, quand il les écoute, et à le faire pleurer, quand il considère qu'un pareil langage a été tenu à l'égard de Dieu. S'il ne m'était pas pénible d'abaisser les auteurs, je t'en citerais quelque chose pour attirer ton attention sur ce qu'il y a là d'impie [1]; mais ce sont des discours dont le vice est trop évident pour celui qui sait comprendre, et tu dois te dire en y réfléchissant : si c'est un grave péché de *médire* et de *faire une mauvaise réputation à autrui* [2], combien, à plus forte raison, (est-on coupable) de laisser un libre cours à sa langue quand il s'agit de Dieu, et de lui donner des attributs au dessus desquels il est élevé? Je n'appellerais pas cela un péché, mais *une offense, et un blasphème commis inconsidérément* par la foule qui écoute et par ce sot qui dit (de telles paroles). Mais quant à celui qui comprend ce qu'il y a de vicieux dans de pareils discours, et qui (malgré cela) les prononce, il est, selon moi, du nombre de ceux dont il a été dit : *et les enfants d'Israël imaginèrent sur Dieu des paroles qui n'étaient pas convenables* (II Rois, XVII, 9) [3], et ailleurs : *et pour proférer sur Dieu l'erreur* (Isaïe, XXXII, 6).

(1) Littéralement : *Sur le lieu de la transgression* ou *du péché*. Quelques manuscrits ont מואצׄע, *les lieux*, et de même Al-'Harizi, מקומות.

(2) L'auteur se sert ici avec intention des mots *hébreux* לשון הרע (*la mauvaise langue* ou *la médisance*), et הוצאת שם רע (*propagation d'une mauvaise réputation*), qui sont dans la bouche de tous les moralistes hébreux ; c'est ainsi qu'un peu plus loin il insère dans la phrase arabe les mots hébreux חרוף וגדוף בשגגה, et d'autres encore.

(3) Nous nous écartons un peu du véritable sens de ce passage, et nous le traduisons comme le demande l'application qu'en fait ici Maïmonide.

Si donc tu es de ceux *qui respectent la gloire de leur Créateur* (1), tu ne dois nullement y prêter l'oreille; et comment alors oserais-tu les prononcer, et comment (à plus forte raison) oserais-tu en faire de semblables? Car tu sais combien est grand le péché de celui *qui lance des paroles vers le ciel* (2). Il ne faut aucunement t'engager dans des attributs de Dieu (exprimés) par affirmation, en croyant par là le glorifier, et il ne faut pas sortir de ce que les hommes du *grand Synode* ont fixé dans les prières et les bénédictions; il y en a là assez pour le besoin, et grandement assez, comme l'a dit R. 'Haninâ. Pour ce qui se trouve en outre (en fait d'attribut) dans les livres des prophètes, on peut le lire en y passant, pourvu qu'on admette, comme nous l'avons exposé, que ce sont des attributs d'*action*, ou qu'ils indiquent la négation de leur privatif (3). Et cela, il ne faut pas non plus le divulguer à la multitude; au contraire, ce genre d'étude appartient aux hommes d'élite qui ne croient pas glorifier Dieu en disant ce qui ne convient pas, mais en comprenant comme il faut.

Je reviens maintenant achever mes remarques sur les paroles de R. 'Haninâ et leur sage disposition (4). Il ne dit pas: « Pour

(1) Ces mots renferment une allusion à un passage de la *Mischnâ;* voy. ci-dessus, chap. XXXII, pag. 113, note 2.

(2) L'auteur fait allusion aux paroles de R. Éléazar rapportées dans le Talmud de Babylone, *Succá*, fol. 53 *a*, et *Ta'aníth*, fol. 25 *a*.

(3) Voy. au chapitre précédent, pag. 245, note 3.

(4) Le mot אחכאם, comme l'a fait remarquer Ibn-Falaquera (Moré ha-Moré, pag. 151), doit se prononcer إِحْكَام (nom d'action de la IVe forme), et signifie *arrangement, bon ordre;* l'auteur veut parler de la manière sage dont R. 'Haninâ avait disposé ses paroles, pour en faire ressortir plusieurs enseignements importants. Ibn-Tibbon traduit ואחכאמה par וחכמותיו; on voit qu'il a prononcé أَحْكَام (pl. de حُكْم, *principe de sagesse*). Selon Ibn-Falaquera, le mot אחכאם doit se rendre, en hébreu, par תקון, comme l'a rendu Ibn-Tibbon lui-même dans la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XIX, où il est question de la sage disposition des organes de la vue, et où les mots אלתי הי מן אלאחכאם עלי מא קד עלם sont traduits par אשר בהם מן התקון מה שנודע. — Al-'Harizi a entièrement négligé, dans sa traduction, le mot ואחכאמה.

faire une comparaison, un roi mortel, par exemple, qui posséderait *des millions* de pièces d'or, et qu'on vanterait pour (posséder) *cent pièces* »; car cette comparaison (ainsi conçue) indiquerait que les perfections de Dieu sont plus grandes que celles qu'on lui attribue, mais qu'elles sont pourtant de la même espèce, tandis que, comme nous l'avons démontré, il n'en est point ainsi. Mais la sagesse de cette comparaison consiste dans ces mots : « ..... pièces *d'or*, et qu'on vanterait pour (posséder des pièces) *d'argent* », qui indiquent que Dieu n'a rien qui soit de la même espèce que ces perfections qu'on nous trouve, et que celles-ci, au contraire, sont des imperfections à son égard, comme il l'explique en disant : « Ne serait-ce pas là une offense pour lui? »

Ainsi, je t'ai fait connaître que tous ces attributs que tu crois être une perfection [1] constituent une imperfection à l'égard de Dieu, s'ils sont de la même espèce que celles que nous possédons. Déjà Salomon nous a instruits à cet égard d'une manière suffisante, en disant : *Car Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre; que tes paroles donc soient peu nombreuses* (Ecclésiaste, V, 1).

CHAPITRE LX.

Dans ce chapitre, je veux te donner des exemples par lesquels tu pourras mieux concevoir combien il est nécessaire de donner à Dieu de nombreux attributs négatifs, et par lesquels aussi tu éviteras de plus en plus d'admettre à son égard des attributs affirmatifs. Suppose qu'un homme ait cette notion qu'il existe (quelque chose qu'on appelle) un navire, sans pourtant savoir si la chose à laquelle s'applique ce nom est une substance ou un accident; qu'ensuite un autre individu ait reconnu que ce n'est

(1) Au lieu de כמאלא, plusieurs manuscrits ont אנה (ou אנהא) כמאל, ou אנהא כמאלאת; la leçon que nous avons adoptée, et qui est plus correcte, s'accorde avec la version d'Ibn-Tibbon.

point un accident; un autre ensuite, que ce n'est point un minéral; un autre, que ce n'est pas non plus un animal; un autre, que ce n'est pas non plus un végétal encore attaché à la terre; un autre, que ce n'est pas non plus un seul corps formant un ensemble naturel; un autre, que ce n'est pas non plus quelque chose qui ait une forme plate, comme les planches et les portes; un autre, que ce n'est pas non plus une sphère; un autre, que ce n'est pas non plus quelque chose de (forme) conique; un autre, que ce n'est pas non plus quelque chose de circulaire, ni quelque chose qui ait des côtés plans (1); un autre enfin, que ce n'est pas non plus un solide plein; — il est clair que ce dernier sera arrivé à peu près, au moyen de ces attributs négatifs, à se figurer le navire tel qu'il est, et qu'il se trouvera, en quelque sorte, au niveau de celui qui se le figure comme un corps de bois, creux, oblong et composé de nombreux morceaux de bois, et qui se le représente au moyen d'attributs affirmatifs. Quant aux précédents dont nous avons parlé dans notre exemple, chacun d'eux est plus loin de se faire une idée du navire que celui qui le suit, de sorte que le premier, dans notre exemple, n'en sait autre chose que le nom seul.

C'est ainsi que les attributs négatifs te rapprochent de la connaissance de Dieu et de sa perception; mais il faut tâcher surtout que chaque nouvelle négation que tu ajoutes soit démontrée, et il ne faut pas te contenter de la prononcer seulement (2); car, à mesure qu'il te sera manifesté par une démonstration qu'une chose qu'on croyait exister dans Dieu doit être niée de lui, tu te seras indubitablement rapproché de lui d'un degré de plus. C'est de cette manière que certains hommes se trouvent très rapprochés

(1) Par ces derniers mots, l'auteur désigne différentes espèces de corps à base circulaire, tels que le cylindre, l'ellipsoïde, etc., et tous les corps ayant des surfaces planes, comme le cube et tous les prismes en général.

(2) Littéralement : ... *que tu ajoutes la négation d'une chose au moyen de la démonstration, et que tu ne nies pas seulement par la parole.*

de lui, tandis que d'autres en sont extrêmement éloignés; mais non pas qu'il y ait là un rapprochement local [1], de sorte qu'on puisse (matériellement) se rapprocher et s'éloigner de lui, comme le croient ceux qui sont privés de vue. Comprends bien cela, sache-le, et tu t'en trouveras heureux. Tu connais maintenant la voie dans laquelle il faut marcher pour te rapprocher de Dieu, et il dépend de ta volonté d'y marcher [2].

Quant aux attributs de Dieu (exprimés) par des affirmations, ils renferment un grand danger; car on a déjà démontré que tout ce que nous pourrions prendre pour une perfection [quand même cette perfection existerait dans Dieu, conformément à l'opinion de ceux qui admettent les attributs], ne serait pas la même espèce de perfection que nous nous imaginerions, mais serait seulement appelée ainsi par homonymie, comme nous l'avons exposé [3]. Cela te ferait nécessairement aboutir à une idée négative : car, en disant qu'il *sait* d'une science unique, que, par cette science invariable et non multiple, il sait les choses multiples et variables qui se renouvellent sans cesse, sans qu'il lui survienne une nouvelle science, et que c'est d'une seule science invariable qu'il sait la chose, avant qu'elle naisse, après être arrivée à l'existence et après avoir cessé d'exister, tu déclares qu'il sait d'une science qui n'est pas comme la nôtre; et de même aussi, il faut attacher à son *existence* une autre idée qu'à la nôtre [4]. Tu produis donc nécessairement des négations, et, loin de parvenir à constater un *attribut essentiel*, tu arrives à (établir) la multiplicité et à admettre que Dieu est une essence ayant des attributs inconnus; car ceux

(1) Ibn-Tibbon traduit : לא שיש לשם מקום, ce qui n'est pas tout à fait exact; Ibn-Falaquera traduit plus exactement : לא ששם קרבת מקום (*Moré ha-Moré*, p. 33). De même Al-'Harizi : לא שיש למעלה קרבת מקום.

(2) Littéralement : *marches-y donc, si tu veux.*

(3) Voy. ci-dessus, chap. LVI, pag. 229.

(4) Littéralement : *et de même, il faut qu'il existé, non dans le sens de l'existence (qui est) dans nous.*

que tu prétends lui prêter affirmativement, tu refuses toi-même de les assimiler aux attributs connus chez nous, et, par conséquent, ils ne sont pas de la même espèce. Ainsi donc, admettre les attributs affirmatifs (1) n'aboutirait, en quelque sorte, qu'à dire : que Dieu est un sujet affecté de certains attributs, et que ce sujet n'est pas la même chose que ces attributs (2), de sorte que le résultat final que nous obtiendrions par cette croyance ne serait d'autre chose que l'*association* (3). En effet, tout *sujet* pos-

(1) Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire הענין בחיוב התארים, et non pas העיון בהיות התארים, comme l'ont les éditions.

(2) Le mot محمول, dont se sert ici l'auteur, désigne l'*attribut logique* (prædicatum), tandis que صفة désigne l'*attribut métaphysique*, ou la qualité réelle d'un sujet; il s'agit ici du *sujet* et de l'*attribut*, pris dans leur sens le plus général. Au lieu de ces mots : לא דֿלך אלמוצֿוע מתֿל הדֿה אלמחמולאת, on lit dans la plupart des manuscrits : לא דֿלך אלמוצֿוע מתֿל הדֿה אלמוצֿועאת ולא תלך אלמחמולאת מתֿל הדֿה אלמחמולאת, *et que ce sujet n'est pas comme ces autres sujets, ni ces attributs* (*ne sont*) *comme ces autres attributs*, c'est-à-dire, qu'il s'agit ici d'un sujet et d'attributs qui ne sauraient être comparés à rien de ce qui nous est familier en fait de sujets et d'attributs. La version d'Ibn-Tibbon confirme cette dernière leçon; mais celle que nous avons cru dévoir adopter est garantie par le meilleur des deux manuscrits de Leyde, ainsi que par la version d'Al-'Harizi, qui porte : ואין המוסר ההוא כאלו הנשואים. C'est à tort que l'éditeur de cette version a cru devoir compléter le passage dans le sens de la version d'Ibn-Tibbon. Voir aussi la note suivante.

(3) C'est-à-dire : la croyance qui admet les attributs affirmatifs aboutirait, en dernier lieu, à admettre dans Dieu des idées diverses associées ensemble. Sur le mot شرك, cf. ci-dessus, chap. LVIII, pag. 239, note 1. Ce mot, rendu en hébreu par שתוף, a été généralement pris, par les commentateurs de la version d'Ibn-Tibbon, dans le sens d'*homonymie* (اشتراك); ce qui paraît avoir donné lieu à cette erreur, c'est la variante dont nous avons parlé dans la note précédente, et qui a été reproduite par Ibn-Tibbon. Le sens que les commentateurs attribuent aux paroles de Maïmonide est celui-ci : avec les attributs affirmatifs, on arrive seulement à constater que Dieu est un sujet qui a des attributs, et que *sujet* et *attribut*, quand il s'agit de Dieu, ne doivent pas être pris dans le même sens qu'ailleurs, de sorte que nous n'aurions, pour tout résultat,

sède indubitablement des attributs, et, quoique *un* par l'existence, il est (divisé en) *deux* pour la définition, l'idée du sujet étant une autre que celle de l'attribut (1). Dans quelques chapitres de ce traité on te démontrera clairement que la composition est impossible dans Dieu, mais qu'il est la simplicité pure, au dernier degré.

Je ne dirai pas, du reste, que celui qui prête à Dieu des attributs affirmatifs le saisisse imparfaitement, ou lui associe (d'autres êtres), ou le saisisse contrairement à ce qu'il est; mais je dirai plutôt que, sans s'en apercevoir, il élimine de sa croyance l'existence de Dieu (2). Je m'explique : celui qui saisit *imparfaitement* la réalité d'une chose, c'est celui qui en saisit une partie et en ignore une autre, comme, par exemple, celui qui, dans l'idée d'*homme*, saisit ce qui se rattache à la nature animale, sans saisir

que des mots employés par *homonymie*, et dont le vrai sens serait inconnu. Cette interprétation est très peu plausible, et le mot شُرْك, pris dans le sens d'*association*, nous paraît pleinement confirmer la leçon que nous avons adoptée.

(1) C'est-à-dire : dès qu'une chose est désignée comme *sujet*, elle a nécessairement un ou plusieurs *attributs*, et, quoique le sujet et l'attribut ne forment ensemble qu'un seul être, ce sont pourtant deux choses distinctes, dont chacune a sa définition. Si je dis, par exemple : *cet homme est savant*, je parle d'un seul être qui est à la fois *homme* et *savant*; mais aux mots *homme* et *savant* s'attachent deux idées distinctes, dont chacune a sa définition à part.

(2) L'auteur veut dire qu'il ne se bornera pas à reprocher aux partisans des attributs affirmatifs d'avoir de Dieu une idée imparfaite, ou d'associer implicitement à Dieu d'autres êtres et d'admettre en quelque sorte une pluralité dans l'idée divine, ou enfin de se faire de Dieu une idée contraire à la vérité. D'un côté, ces reproches pourraient, à leur propre point de vue, ne pas leur paraître suffisamment fondés; d'un autre côté, notamment en ce qui concerne le troisième reproche, ce serait leur reconnaître sur l'existence de Dieu certaine notion qu'en réalité ils n'ont pas. Le grave reproche qu'on peut justement leur adresser, c'est de faire de Dieu un être imaginaire et de tomber dans l'athéisme.

ce qui se rattache à la raison; or, dans l'être réel de Dieu il n'y a pas de multiplicité, de manière qu'on puisse en comprendre telle chose et en ignorer telle autre. De même, celui qui *associe* à une chose (une autre chose), c'est celui qui, tout en se représentant une certaine essence selon sa nature réelle, attribue une nature semblable à une autre essence; or, les attributs en question, selon l'opinion de ceux qui les admettent, ne sont pas l'essence de Dieu, mais des idées ajoutées à l'essence (1). Enfin, celui qui saisit une chose *contrairement* à ce qu'elle est doit nécessairement saisir quelque chose de ce qu'elle est réellement (2); car, si quelqu'un se figurait que le goût fût une quantité, je ne dirais pas qu'il se figure la chose contrairement à ce qu'elle est, mais je dirais qu'il ignore jusqu'à l'existence du goût et qu'il ne sait pas à quoi s'applique ce nom. Ce sont là des considérations très subtiles, qu'il faut bien comprendre.

Par cette explication tu sauras que celui-là seul saisit Dieu *imparfaitement*, et est loin de le connaître, qui ne reconnaît pas la non-existence (dans Dieu) de certaines choses que d'autres ont

(1) Les partisans des attributs, dit l'auteur, pourraient repousser le reproche d'*association*, en subtilisant sur le sens de ce mot et en montrant qu'ils n'associent à Dieu aucun autre être, puisqu'ils n'attribuent à aucun être une *essence* semblable à l'essence divine, et que les attributs qu'ils lui prêtent, tout en faisant partie de l'essence divine, ne sont pas cette essence même. Si, un peu plus haut, l'auteur n'a pas hésité à déclarer que les attributs affirmatifs aboutissent à l'*association*, il a voulu parler de la *multiplicité* dans l'idée divine ou de l'association d'idées diverses formant ensemble l'essence de Dieu, tandis qu'ici il s'agit de la *pluralité*, ou de l'opinion qui admettrait d'autres essences semblables à l'essence de Dieu. Cette distinction est essentielle. Cf. ci-dessus, chap. LVIII, pag. 245, note 2.

(2) Celui, par exemple, qui déclarerait *amer* ce qui est *doux*, conviendrait toujours que c'est une chose qui affecte le goût, et qu'il s'agit d'une *qualité*; il aurait donc du goût une notion exacte, tandis que celui qui dirait que le goût est une *quantité* montrerait une complète ignorance de ce que c'est que le goût.

démontré devoir être niées de lui; de sorte qu'à mesure que quelqu'un admet moins de négations, il le saisit moins parfaitement, comme nous l'avons exposé au commencement de ce chapitre. Quant à celui qui prête à Dieu un attribut affirmatif, il ne sait (de lui) rien que le simple nom, mais l'objet auquel, dans son imagination, ce nom s'applique, est quelque chose qui n'existe pas; c'est plutôt une invention et un mensonge, et c'est comme s'il appliquait ce nom à un non-être, car il n'y a dans l'être rien de pareil. Il en est comme de quelqu'un qui, ayant entendu le nom de l'éléphant et ayant su que c'est un animal, désirerait en connaître la figure et la véritable nature, et à qui un autre, trompé ou trompeur, dirait ceci : « C'est un animal avec un seul pied et trois ailes, demeurant dans les profondeurs de la mer; il a le corps transparent, et une face large de la même forme et de la même figure que la face humaine; il parle comme l'homme, et tantôt vole dans l'air et tantôt nage comme un poisson. » Certes, je ne dirais pas que cet homme se figure l'éléphant *contrairement* à ce qu'il est en réalité, ni qu'il a de l'éléphant une connaissance *imparfaite;* mais je dirais que la chose qu'il s'imagine être de cette façon est une invention et un mensonge, qu'il n'existe rien de semblable, et qu'au contraire, c'est un non-être auquel on a appliqué le nom d'un être, comme le *griffon* (1), le *cheval-homme* (centaure), et d'autres figures ima-

(1) Les mots ענקא מגרב (عَنْقَآء مُغْرِب) désignent, chez les Arabes, un oiseau fabuleux, comme notre *griffon*. Le mot مُغْرِب est une épithète sur le sens de laquelle les Arabes eux-même ne sont pas d'accord; mais on croit le plus généralement que cette épithète a été donnée à l'oiseau *'anká* parce que, dit-on, il *emporte bien loin* toutes les proies qu'il saisit. Voy. *Les oiseaux et les fleurs*, par M. Garcin de Tassy, pag. 218 et suiv., et les *Séances de Hariri*, édit. de MM. Reinaud et Derenbourg, pag. 678, et les notes françaises, *ibid.*, pag. 202. — Les deux traducteurs hébreux ont mis העזניה הנפלאה, en prenant le mot مُغْرِب dans le sens de *merveilleux*, et en voyant dans l'oiseau *'anká* une des espèces de l'aigle, celle qui,

ginaires auxquelles on a appliqué le nom de quelque être réel, soit un nom simple ou un nom composé. Il en est absolument de même ici : en effet, Dieu — qu'il soit glorifié ! — est un être dont l'existence a été démontrée nécessaire, et de l'existence *nécessaire* résulte (comme conséquence) la simplicité pure, ainsi que je le démontrerai ; mais que cette essence simple, d'une existence nécessaire, ait des attributs et soit affectée d'autres choses, comme on l'a prétendu, c'est là ce qui ne peut nullement avoir lieu, comme on l'a démontré. Si donc nous disions que cette essence, par exemple, qu'on appelle *Dieu*, est une essence renfermant des idées nombreuses qui lui servent d'attributs, nous appliquerions ce nom à un pur non-être. Considère, par conséquent, combien il est dangereux de prêter à Dieu des attributs affirmatifs.

Ainsi donc, ce qu'il faut croire à l'égard des attributs qu'on rencontre dans le Pentateuque et dans les livres des prophètes, c'est que tous ils n'ont pour but autre chose si ce n'est de nous amener à (reconnaître) la perfection de Dieu, ou bien qu'ils désignent des actions émanant de lui, comme nous l'avons exposé [1].

dans le Pentateuque (Lévit., XI, 13, et Deut., XIV, 12), est appelée עזניה. En effet, Saadia, dans sa version arabe du Pentateuque, rend ce mot par عنقاء ; mais il a été critiqué par Ibn-Ezra, qui fait observer avec raison que l'oiseau *'anká,* étant un être fabuleux, ne saurait figurer parmi les animaux dont la chair était défendue aux Hébreux. Il paraît néanmoins résulter de l'ensemble de notre passage que Maïmonide aussi croyait que le mot عنقاء désignait primitivement un être réel ; en effet, selon Damiri, cité par Bochart, ce mot désignerait une espèce d'aigle, et serait synonyme de عُقاب. Voy. Bochart, *Hierozoïcon,* t. II, pag. 812 (édit de Rosenmüller, t. III, pag. 803).

(1) L'auteur, en terminant ici sa discussion sur les attributs, résume encore une fois, dans cette dernière phrase, sa théorie relative aux attributs qu'on rencontre dans l'Écriture sainte. Cf. ci-dessus, à la fin du chap. LIII. — Sur כתאב אלתנזיל, voy. ci-dessus, pag. 206, note 1.

CHAPITRE LXI.

Tous les noms de Dieu qu'on trouve dans les livres (sacrés) sont généralement dérivés des actions (1), ce qui n'est point inconnu. Un seul nom doit être excepté, c'est (celui qui s'écrit par) *yod, hé, wâw, hé;* car c'est un nom *improvisé* (2) pour (désigner) Dieu, et qui, à cause de cela, est appelé *schem mephorasch* (3),

(1) L'auteur, après avoir montré qu'il faut écarter de Dieu toute espèce d'attributs, ajoute, dans ce chapitre et dans les trois suivants, quelques considérations sur différents noms de Dieu qu'on trouve dans l'Écriture sainte, et qui pourraient être considérés comme des attributs. Il montre que tous les noms sont dérivés des *actions* de Dieu, à l'exception d'un seul, qui désigne l'essence divine elle-même. Cf. le *Khozari,* liv. II, § 2. Déjà, dans un écrit attribué à Aristote, et qui peut-être faisait partie de ses livres *exotériques,* nous trouvons un essai analogue d'expliquer les noms des divinités grecques en les appliquant tous à un être unique, conformément aux doctrines philosophiques. Voy. le traité *du Monde,* chap. 7 : Εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ, κ. τ. λ.

(2) Les Arabes appellent *nom improvisé* (اسم مرتجل) celui qui a été, dès son origine, le *nom propre* d'un individu, et qui n'est pas dérivé d'un nom appellatif ou d'un verbe. Voy. Silv. de Sacy, *Grammaire arabe,* t. I, pag. 268 (2e édition).

(3) Les mots שם המפורש (*Mischnâ,* IIe partie, traité *Yômâ,* chap. VI, § 2) signifient sans doute : *le nom de Dieu distinctement prononcé,* c'est-à-dire, le *nom tétragrammate,* écrit et lu par les quatre lettre *yod, hé, wâw, hé,* et qu'on appelle aussi השם המיוחד, ou *le nom particulier* (Talm. de Bab., *Synhedrîn,* fol. 56 *a; Schebou'ôth,* fol. 36 *a*). Les mots ונקב שם י״י (Lév., XXIV, 16) sont rendus, dans la version chaldaïque d'Onkelos, par ודי פרש שמא די״י, *et celui qui* PRONONCE *le nom de l'Éternel;* cf. le commentaire d'Ibn-Ezra : והנה הטעם בעת שיקלל אם יפרש השם יומת « Le sens est : si, en blasphémant, il *prononce* le nom de Dieu, il sera mis à mort. » Notre auteur entend le mot מפורש dans ce sens que ce nom

ce qui veut dire qu'il indique expressément l'essence de Dieu, et qu'il n'y a pas là d'homonymie. Quant à ses autres noms glorieux, ils le désignent par homonymie; car ils sont dérivés de certaines actions comme on en trouve de semblables chez nous, ainsi que nous l'avons exposé (1). Le nom même (d'*Adônaï*), qu'on substitue à celui de *yod, hé, wâw, hé* (2), est également *dérivé*, (renfermant l'idée) de *seigneurie;* (on lit par exemple :) *L'homme, le Seigneur* (אדני) *du pays, a parlé*, etc. (Genèse, XLII, 30). La différence entre *Adônî* (אדֹנִי, *mon seigneur*), le *noun* ayant la voyelle *i*, et *Adônaï* (אדֹנָי), le *noun* ayant un *a* long, est la même que celle qui existe entre *Sarî* (שָׂרִי), signifiant *mon prince*, et *Saraï* (שָׂרָי), nom de la *femme d'Abrâm* (*Ibid.*, XII, 17; XVI, 1); car ce sont là des noms *emphatiques* et qui embrassent aussi d'autres êtres (3), et on a dit aussi (en parlant) à un ange : *Adônaï*

désigne *expressément* l'essence divine, et n'est point un *homonyme*, c'est-à-dire, qu'il ne s'applique pas à la fois à Dieu et à d'autres êtres. Cette interprétation du mot מפורש, adoptée généralement par les théologiens qui ont suivi Maïmonide (cf. Albo, *Ikkarîm*, II, 28), n'était certainement pas dans la pensée des anciens rabbins.

(1) Voy. ci-dessus, chap LIV, pag. 219 et suiv.

(2) On sait que, dès les temps les plus anciens, les Juifs, par un pieux respect pour le nom propre de Dieu, n'osaient pas prononcer ce nom, et lisaient toujours אדני à la place de יהוה; c'est pourquoi déjà les Septante mettent pour ce dernier nom ὁ κύριος, *le Seigneur*. Les *Masoréthes* lui ont donné, pour la même raison, les voyelles du mot אֲדֹנָי, de sorte qu'on lit *Iéhova*, ce qui n'est pas la vraie prononciation du nom de יהוה. C'est par le même scrupule que l'auteur, au lieu d'écrire ce nom sous sa véritable forme, en épelle les lettres, et écrit toujours : *yod, hé, wâw, hé.*

(3) Littéralement : *car il y a en cela emphase et généralité;* c'est-à-dire, les noms tels qu'*Adônaï* et *Saraï* sont des mots *emphatiques*, ou, comme disent les grammairiens, des *pluriels de majesté*, et leur forme même indique que ce ne sont pas primitivement des noms propres appartenant à un seul individu, mais des noms communs s'appliquant à une généralité d'individus. Ainsi, le nom d'*Adônaï*, qui signifie *mes seigneurs*, vient nécessairement d'un nom appellatif appartenant à plusieurs individus.

(mon seigneur)... *ne passe point outre* (*Ibid.*, XVIII, 3). Si je t'ai donné cette explication, particulièrement au sujet (du nom) d'*Adônaï*, employé par substitution, c'est parce que, de tous les noms de Dieu les plus répandus, c'est celui-là qui lui est le plus propre. Quant aux autres, comme *Dayyân* (juge), *Çaddîk* (juste), *'Hannoun* (gracieux, clément), *Ra'houm* (miséricordieux), *Élôhîm* (1), ce sont évidemment des noms *communs* et *dérivés*. Mais le nom qui est épelé *yod, hé, wâw, hé*, n'a pas d'étymologie connue (2), et ne s'applique à aucun autre être (3). Il n'est pas douteux que ce nom glorieux, qui, comme tu le sais, ne devait être prononcé que dans le sanctuaire, et particulièrement par les *prêtres sanctifiés à l'Éternel* (4), dans la bénédiction sacerdotale (5), et par le grand-prêtre au jour du jeûne (6), n'indique une certaine idée à l'égard de laquelle il n'y a rien de commun entre Dieu et ce qui est en dehors de lui; peut-être indique-t-il, — selon la

(1) Sur ce dernier nom, voy. ci-dessus, chap. II, pag. 37.

(2) L'auteur, à l'exemple d'autres théologiens (cf. *Khozari*, liv. IV, § 3), croit devoir isoler le nom *tétragrammate* de tous les autres noms de Dieu, et y voir un nom propre, sans étymologie connue, quoiqu'il soit évident que le nom de יהוה renferme le sens d'*être* (du verbe הוה ou היה), comme celui de אהיה, que l'auteur lui-même fait venir du verbe היה, comme on le verra au chap. LXIII.

(3) Littéralement : *Et il* (Dieu) *ne l'a point de commun avec un autre.*

(4) Ces mots, que l'auteur met en hébreu, paraissent se rapporter à un passage du 2e liv. des Chroniques, chap. XXVI, v. 18.

(5) Dans le sanctuaire de Jérusalem, les prêtres, en donnant au peuple la bénédiction prescrite par la Loi (Nombres, chap. VI, v. 24-26), prononçaient le nom tétragrammate tel qu'il est écrit, tandis que, hors du sanctuaire, ils substituaient le nom d'*Adônaï*. Voy. *Mischnâ*, IIIe partie, traité *Sótâ*, chap. VII, § 6.

(6) C'est-à-dire : au *jour des expiations*, où le grand-prêtre, dans la confession des péchés, prononçait également le nom de יהוה par ses propres consonnes. Voy. *Mischnâ*, traité *Yômâ*, l. c.; Talmud de Bab., même traité, fol. 39 *b*.

langue (hébraïque), dont il ne nous reste [1] aujourd'hui que très peu de chose, et selon la manière dont il était prononcé, — l'idée de l'*existence nécessaire*. En somme, ce qui fait que ce nom a une si haute importance et qu'on se garde de le prononcer, c'est qu'il indique l'essence même de Dieu, de sorte qu'aucun être créé ne participe à ce qu'il indique [2], comme l'ont dit les docteurs, au sujet de ce nom : *mon nom, qui m'est particulier* [3].

Quant aux autres noms, ils indiquent tous des attributs, (je veux dire qu'ils n'indiquent) pas seulement une essence, mais une essence ayant des attributs [4], car ils sont *dérivés;* et par cela même ils font croire à la multiplicité (dans Dieu), je veux dire, qu'ils font croire qu'il existe des attributs et qu'il y a là une essence et quelque chose qui est ajouté à l'essence. En effet, c'est là la signification de tout nom *dérivé;* car il indique une certaine idée et un sujet non exprimé auquel se joint cette idée [5]. Or, comme il a été démontré que Dieu n'est point un sujet auquel certaines idées soient venues se joindre, on sait que les noms dérivés sont (donnés à Dieu), soit pour lui attribuer l'*action*, soit pour

(1) Les manuscrits portent ליסת ענדנא, ce qui est incorrect; il faut écrire לים.

(2) Les manuscrits portent généralement לא ישארך אחד; il faut peut-être lire אחד"א, à l'accusatif, de sorte que la traduction littérale serait : *en tant qu'il (Dieu) n'a point de communauté, avec aucune des créatures, dans cette indication*. Dans un manuscrit, nous lisons ישארכה avec le suffixe. D'après cette leçon il faudrait traduire : ...*qu'aucune des créatures n'a de communauté avec lui*, etc.

(3) L'auteur citera plus loin le passage talmudique qu'il a ici en vue. Voy. pag. 272.

(4) Au lieu de ד'את צפאת, quelques manuscrits portent ד'את להא צפאת, ce qui est peut-être préférable.

(5) Ainsi, par exemple, les mots *clément, juste, tout-puissant,* indiquent les idées de clémence, de justice et de puissance, et un sujet auquel se rattachent ces idées, et qui est sous-entendu; par conséquent, ces mots, employés comme noms de Dieu, feraient de Dieu un être *composé*.

nous amener à (reconnaître) sa perfection. C'est pourquoi R. 'Ha-nîna aurait éprouvé de la répugnance à dire : « Le (Dieu) *grand, puissant* et *redoutable,* » s'il n'y avait pas eu les deux nécessités dont il parle [1]; car ces mots pourraient faire croire à des *attributs essentiels,* je veux dire, à des perfections qui existeraient dans Dieu. Ces noms de Dieu dérivés de ses actions, s'étant multipliés, faisaient croire à certains hommes qu'il avait des attributs nombreux, aussi nombreux que les actions dont ils sont dérivés; c'est pourquoi on a prédit que les hommes parviendront à une perception qui fera cesser pour eux cette erreur, et on a dit : *En ce jour-là, l'Éternel sera* UN *et son nom sera* UN (Zacharie, XIV, 9), c'est-à-dire : de même qu'il est *un,* de même il sera invoqué alors sous un seul nom, celui qui indique uniquement l'essence (de Dieu), et ce ne sera point un (nom) dérivé. Dans les *Pirké R. Éliézer* (chap. 3), on lit : *« Avant la création du monde, il n'y avait que le Très-Saint et son nom seul. »* Remarque bien comme il dit clairement que ces noms dérivés ne sont tous nés qu'après la naissance du monde; et cela est vrai, car ce sont tous des noms qui ont été établis par rapport aux actions (de Dieu) qu'on trouve dans l'univers; mais si l'on considère son essence, dénuée et dépouillée de toute action, il n'a absolument aucun nom dérivé, mais un seul nom *improvisé* pour indiquer son essence. Nous ne possédons pas de *schem* (nom) qui ne soit pas dérivé, si ce n'est celui-là, c'est-à-dire, *yod, hé, wâw, hé,* qui est le *schem ha-mephorasch* [2] absolu; il ne faut pas croire autre chose, ni donner accès dans ton esprit à la folie de ceux qui écrivent des *kami'ôth* [3] et à ce que tu entendras d'eux ou que tu li-

(1) Voy. ci-dessus, chap. LIX, pag. 254 et 255.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 267, note 3.

(3) C'est-à-dire : *des amulettes,* renfermant des formules magiques et des noms imaginaires de la divinité, et qu'on portait comme préservatifs contre les maladies. Voy. *Mischnâ,* IIe partie, traité *Schabbâth,* chap. VI, § 2, et *Talmud de Babylone,* même traité, fol. 61 *a. b.*

ras dans leurs écrits insensés, en fait de noms qu'ils forgent [1] sans offrir un sens quelconque, les appelant *schémôth* (noms sacrés), et prétendant qu'ils exigent de la sainteté et de la pureté, et qu'ils opèrent des miracles. Toutes ces choses-là sont des fables [2] qu'un homme parfait ne devrait pas seulement écouter; et comment donc pourrait-il y croire?

On n'appelle donc *schem ha-mephorasch* que ce seul ***nom tétragrammate***, qui est écrit, mais qu'on ne lit pas selon ses lettres. On dit clairement dans le *siphrî* (à ce verset) : ***Ainsi*** (כֹּה) ***vous bénirez les enfants d'Israël*** (Nombres, VI, 23) : « ***Ainsi***, c'est-à-dire, en ces termes; ***ainsi***, c'est-à-dire, par le *schem ha-mephorasch* [3]. » On y dit également : « Dans la ville sainte, (on prononce ce nom) tel qu'il est écrit; dans la province, par le nom substitué [4]. » Et dans le Talmud, il est dit [5] : « ***Ainsi*** (כֹּה) veut dire, par le *schem ha-mephorasch*; si (doutant encore,) tu demandais : Est-ce réellement par le *schem ha-mephorasch*, ou seulement par le nom qui lui est substitué? il y aurait, pour te renseigner, ces mots : ***Et ils mettront*** MON NOM (*Ibid.*, v. 27), c'est-à-dire, le nom qui m'est particulier. »

Il est donc clair que le *schem ha-mephorasch* est ce nom ***tétragrammate***, et que c'est lui seul qui indique l'essence (de Dieu) sans

(1) Littéralement : *qu'ils cousent ensemble*. Au lieu de ילפקונהא, quelques manuscrits portent אלפוהא, *qu'ils ont composés*.

(2) Au lieu de אכבאר (اخبار), qui signifie ici *des histoires inventées à plaisir*, ou des fables, l'un des manuscrits porte כראפאת (خرافات), ce qui a le même sens; ce mot n'a été rendu dans aucune des deux versions hébraïques.

(3) C'est-à-dire : le mot *ainsi* (כה) signifie que les prêtres doivent réciter la bénédiction dans les termes prescrits, sans y rien changer, et en prononçant le nom *tétragrammate* tel qu'il est écrit.

(4) C'est-à-dire : dans le sanctuaire de Jérusalem, les prêtres, en récitant la bénédiction prescrite, prononcent le véritable nom *tétragrammate;* mais, hors du sanctuaire central, ils substituent le nom d'*Adônaï*.

(5) Voy. Talmud de Babylone, traité *Sôtâ*, fol. 38 *a*.

association d'aucune autre idée; c'est pourquoi on a dit à son égard : *celui qui m'est particulier*. Dans le chapitre suivant, je t'exposerai ce qui a amené les hommes à cette croyance relative aux *schémôth* (ou noms mystérieux); je t'expliquerai le fond de cette question et je t'en soulèverai le voile, afin qu'il ne reste point d'obscurité à cet égard, à moins que tu ne veuilles t'abuser toi-même.

CHAPITRE LXII.

On nous a prescrit la *bénédiction sacerdotale*, dans laquelle le nom de l'Éternel (se prononce) tel qu'il est écrit, et c'est là le *schem ha-mephorasch*. Il n'était pas su de tout le monde comment on devait le prononcer et par quelle voyelle devait être mue chacune de ses lettres, ni si une de ses lettres devait être redoublée, d'entre celles qui sont susceptibles de l'être [1]; les hommes instruits se transmettaient cela les uns aux autres, je veux dire, la manière de prononcer ce nom, qu'ils n'enseignaient à personne, excepté *au disciple d'élite, une fois par semaine* [2]. Je crois que lorsque les docteurs disent [3] : « le nom de quatre lettres, les sages le transmettent à leurs fils et à leurs disciples une fois par semaine, » il ne s'agit pas là seulement de la manière de le prononcer, mais aussi de l'enseignement de l'idée en vue de laquelle ce nom a été *improvisé* [4], et dans laquelle il y a également un mystère divin.

(1) Littéralement : *si c'est une lettre recevant le* TESCHDÎD. Dans le nom de יהוה, il n'y a que les lettres י et ו qui puissent recevoir le *teschdîd* ou *daghesch;* car le ה ne le reçoit jamais.

(2) Ces derniers mots, écrits en hébreu, se rapportent au passage talmudique que l'auteur va citer.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschîn,* fol. 71 *a*.

(4) Voy. le chapitre précédent, pag. 267, note 2.

On possédait aussi un nom qui renfermait *douze lettres*[1], et qui était inférieur en sainteté au nom de quatre lettres; ce qu'il y a de plus probable, selon moi, c'est que ce n'était pas là un seul nom, mais deux ou trois, qui réunis ensemble avaient douze lettres. C'est celui qu'on substituait toutes les fois que le nom de quatre lettres se présentait dans la lecture, ainsi que nous substituons aujourd'hui (celui qui commence par) *aleph, daleth*. Ce nom de douze lettres avait sans doute aussi un sens plus particulier que celui qu'indique le nom d'*Adônaï;* il n'était point interdit (de l'enseigner), et on n'en faisait mystère[2] à aucun des hommes de science, mais (au contraire) on l'enseignait à quiconque désirait l'apprendre. Il n'en était pas ainsi du nom *tétragrammate;* car aucun de ceux qui le savaient ne l'enseignait jamais qu'à son fils et à son disciple une fois par semaine. Mais depuis que des hommes relâchés, ayant appris ce nom de douze lettres, professèrent par suite de cela des croyances mauvaises[3], — comme il arrive à tout homme non parfait, lorsqu'il apprend que la chose n'est pas telle qu'il se l'était imaginée d'abord, — on cachait aussi ce nom, et on ne l'enseignait qu'*aux plus pieux de la classe sacerdotale*, pour s'en servir en bénissant le peuple dans le sanctuaire; car

(1) Le Talmud, comme on le verra plus loin, parle d'un nom divin composé de *douze* lettres et d'un autre de *quarante-deux* lettres, sans s'expliquer ni sur le sens de ces noms ni sur les lettres dont ils se composaient.

(2) Les mots ולא מצׄנונׄא בה, qui signifient littéralement *et on n'en était pas avare* (cf. ci-dessus, au commencement du chap. XVII), ont été omis dans la version d'Ibn-Tibbon, qui porte : ולא היה נמנע מעולם מאחד וכו'; le mot מעולם est la traduction du mot arabe קט, que nous trouvons en effet dans l'un des manuscrits de Leyde, où l'on lit : ומא כאן קט ממנועא.

(3) Littéralement : *perdirent* ou *corrompirent des croyances;* le sens est, que ces hommes, n'ayant pas bien saisi les profonds mystères métaphysiques cachés dans ce nom, furent troublés dans leur foi et arrivèrent à de fausses croyances.

déjà, à cause de la corruption des hommes, on avait cessé de prononcer le *schem ha-mephorasch*, même dans le sanctuaire: « Après la mort de Siméon-le-Juste, disent les docteurs, les prêtres, ses frères, cessèrent de bénir par le *nom* (tétragrammate) (1) »; mais ils bénirent par ce *nom de douze lettres*. « D'abord, disent-ils (ailleurs) (2), on le transmettait à tout homme; mais depuis que les hommes téméraires se multiplièrent, on ne le transmettait qu'aux plus pieux de la classe sacerdotale, et ceux-ci le faisaient absorber par les mélodies des prêtres, leurs frères. Rabbi Tarphon dit : Un jour je suivis mon aïeul maternel (3) sur l'estrade, et, ayant penché mon oreille vers un prêtre, j'entendis qu'il faisait absorber (le nom en question) par les mélodies des prêtres ses frères. »

On possédait aussi un *nom de quarante-deux lettres*. Or, tout homme capable d'une idée sait bien qu'il est absolument impossible que quarante-deux lettres forment un seul mot; ce ne pouvaient donc être que plusieurs mots, qui formaient un ensemble de quarante-deux lettres. Ces mots, on ne saurait en douter, indiquaient nécessairement certaines idées qui devaient rapprocher (l'homme) de la véritable conception de l'essence divine, par le procédé dont nous avons parlé (4). Si ces mots, composés de

(1) L'auteur relate ce fait, à peu près dans les mêmes termes, dans son *Abrégé du Talmud*, liv. II, traité *Tephillâ*, chap. XIV, § 10; je doute cependant que la citation soit textuelle. Le fait est rapporté dans le Talmud de Babylone, *Yômâ*, fol. 39 *b*, et *Mena'hôth*, fol 109 *b*, et ce sont ces deux passages que l'auteur paraît avoir eus en vue, et où il avait peut être une leçon différente de celle de nos éditions.

(2) Voy. Talmud de Babylone, *Kiddouschîn*, fol. 71 *a*.

(3) Au lieu de אבי אמא, *le père de la mère*, nos éditions du Talmud portent: אחי אמי, *le frère de ma mère*.

(4) C'est-à-dire, en niant de Dieu toute espèce d'imperfection ; car c'est là, selon l'auteur, la seule manière de concevoir approximativement l'essence divine. On voit, du reste, à la manière dont s'exprime ici l'auteur, qu'il ne connaissait pas, ou qu'il ne croyait pas authentique, le nom de quarante-deux lettres qui figure dans les livres des cabbalistes,

lettres nombreuses, ont été désignés comme un seul *nom*, ce n'est que parce qu'ils indiquent une seule chose, comme tous les noms (propres) *improvisés;* et, pour faire comprendre cette chose, on s'est servi de plusieurs mots, car on emploie quelquefois beaucoup de paroles pour faire comprendre une seule chose.

Il faut te bien pénétrer de cela, et savoir aussi que ce qu'on enseignait, c'étaient les idées indiquées par ces (deux) noms, et non pas la simple prononciation des lettres, denuée [1] de toute idée. On n'a jamais appliqué audit nom de douze lettres ni à celui de quarante-deux lettres [2] la dénomination de *schem ha-mephorasch;* celle-ci ne désigne que le *nom particulier* (tétragrammate), ainsi que nous l'avons exposé. Quant à ces deux autres (noms), ils renfermaient nécessairement un certain enseignement métaphysique, et la preuve que l'un renfermait un enseignement (de ce genre), c'est que les docteurs disent à cet égard [3] : « Le nom

et qui commence par les lettres אבגיתץ, bien que ce nom fût connu déjà, deux siècles avant Maïmonide, à R. Hâya Gaôn, qui en parle dans une de ses *Consultations*, relative aux noms divins et adressée à l'école de Kairawân. R. Hâya, parlant expressément du nom de אבגיתץ, dit que, bien que ses lettres soient connues, on n'est pas d'accord sur la manière de le prononcer, qu'on ne connait que par tradition: וזה בן מ"ב אותיות אע"פ שאותיותיו ידועות אין מסור בהגיונו וקריאתו אלא בקבלה וכו'. Voy. le recueil de pièces inédites publié récemment sous le titre de טעם זקנים, par M. Éliézer Aschkenazi (Francfort s. le Mein, 1854, in-8°), fol. 57 *a*. — Certains cabbalistes ont vu dans les quarante deux lettres, commençant par אבגיתץ, les initiales d'autant d'attributs de Dieu; on en trouve l'énumération dans le commentaire de Moïse de Narbonne, à notre passage.

(1) L'adjectif אלערי, qui est au singulier masculin, se rapporte à אלנטק (*la prononciation*), et c'est à tort que les deux traducteurs hébreux l'ont rendu au pluriel, comme s'il se rapportait à אלאחרף (*les lettres*).

(2) Dans tous les manuscrits, tant arabes qu'hébreux, le *nom de douze lettres* précède celui de *quarante-deux*, et c'est à tort que, dans toutes les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, l'ordre a été interverti.

(3) Voy. Talmud de Babylone, l. c.

de quarante-deux lettres est très saint, et on ne le transmet qu'à l'homme pieux se trouvant dans l'âge moyen, qui ne se met pas en colère, ni ne s'enivre, ni ne persiste dans ses mœurs (mauvaises), et qui parle avec douceur aux créatures. Quiconque connaît ce nom et le garde avec attention et avec pureté est aimé là-haut et chéri ici-bas; il est un objet de respect pour les créatures, son instruction se conserve dans lui, et il a en partage deux mondes, ce monde-ci et le monde futur. » Tel est le texte du Talmud; mais combien le sens qu'on attache à ces paroles est loin de l'intention de leur auteur! En effet, la plupart croient qu'il n'y a là autre chose que des lettres qu'on prononce, mais auxquelles ne s'attache aucune idée, de sorte que ce serait par ces lettres qu'on obtiendrait lesdites choses sublimes, et que ce serait pour elles qu'on aurait besoin de ces dispositions morales et de cette grande préparation dont il a été question, tandis qu'il est clair qu'il ne s'agit dans tout cela que de faire connaître des sujets métaphysiques, de ces sujets qui font partie des *mystères de la Torâ,* comme nous l'avons exposé [1]. Dans les livres qui ont été composés [2] sur la science métaphysique, il a été exposé qu'il est impossible d'oublier cette science, je veux parler de la perception de l'*intellect actif* [3]; et c'est là le sens de ces mots : *son*

(1) Cf. ci-dessus, chap. XXXV, pag. 132. Au lieu de אוצ̇תנא, quelques manuscrits portent בינ̇א.

(2) Dans quelques manuscrits, on lit אלמוצ̇ועה̈, au lieu de אלמדו̇נה̈.

(3) La doctrine d'Aristote sur l'*intelligence,* qu'il divise en *active* et *passive* (voy. *Traité de l'Ame,* liv. III, chap. 5), a reçu chez les Arabes de grands développements; on a discuté sur la nature de l'*intellect matériel* ou *passif* et sur la manière dont cet intellect passe de la *puissance* à l'*acte,* et ce qui a surtout occupé les philosophes arabes, c'est la question de savoir si et comment l'intellect en acte peut s'unir à l'*intellect actif* universel, émané de Dieu, et qui, dans le système des philosophes arabes, est une des *intelligences séparées,* celle qui préside à l'orbite de la lune. Voir aux endroits indiqués ci-dessus, pag. 146, note 2. Les mots אדראך אלעקל אלפעאל (*la perception de l'intellect actif*) admettent

instruction se conserve dans lui. Mais des hommes pervers et ignorants, ayant trouvé ces textes (talmudiques), y virent un vaste champ pour le mensonge, se disant (1) qu'ils pouvaient rassembler telles lettres qu'ils voudraient et dire que c'était un *schem* (ou nom sacré) qui agirait et opérerait s'il était écrit ou prononcé de telle ou telle manière. Ensuite ces mensonges, inventés (2) par un premier homme pervers et ignorant, furent mis par écrit; les écrits ayant été transmis entre les mains d'hommes de bien, pieux

un double sens : on pourrait entendre par là la perception dont est capable l'intellect humain, devenu *intellect en acte*, ou bien la perception qui a pour objet l'intellect actif universel, et qui consiste à le comprendre et à s'identifier avec lui. C'est évidemment ce dernier sens qu'il faut admettre, et c'est aussi dans ce sens que notre passage a été expliqué par Moïse de Narbonne : השגת השכל הפועל ירצה בו שישוב הוא הוא וישיג הנמצאות באופן שישיגם הוא « La *perception de l'intellect actif*, c'est de devenir *lui*, et de percevoir les êtres de la manière dont il les perçoit, lui. » Cette perception sublime, résultat de la spéculation métaphysique, et dans laquelle l'intelligent et l'intelligible sont complétement identifiés, n'est point sujette à l'oubli, parce que les facultés inférieures de l'âme, telles que l'imagination et la mémoire, n'y ont aucune part. Abou-Becr ibn-al-Çâyeg, ou Ibn-Bâdja, traitant le même sujet dans sa *Lettre d'adieux*, dit également (vers. hébr.) : אולם החכמה האחרונה אשר הוא הציור השכלי והוא מציאות השכל הנאצל אי אפשר בו השכחה אלא אם יהיה זה יוצא מהטבע וכו׳ « La science dernière, qui est la pure conception intelligible et l'existence même de l'*intellect émané*, ne saurait être oubliée, à moins que ce ne soit par une exception de la nature, etc. » Voy. le commentaire de Moïse de Narbonne, à notre passage, et l'Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 142 (où, au lieu de וכתב אבונצר, il faut lire וכתב אבובכר), et cf. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. LI. Sur l'ensemble de la théorie de l'*intellect*, on trouvera quelques détails ci-après, au chap. LXVIII.

(1) Littéralement : *Il s'élargit pour eux* (*la faculté*) *de mentir et de dire, etc.*

(2) Au lieu de אבתרעהא, quelques manuscrits portent אבֿתרעהא, ce qui ne fait pas de différence pour le sens.

mais bornés, et qui n'avaient pas de jugement [1] pour discerner le vrai d'avec le faux, ceux-ci en firent mystère, et, quand (ces écrits) furent retrouvés dans leur succession, on les prit pour de la pure vérité. Bref, *le sot croit à toute chose* (Prov., XIV, 15).

Nous nous sommes écartés de notre sujet sublime et de notre spéculation subtile pour nous ingénier à réfuter une folie dont l'absurdité est manifeste pour quiconque a seulement commencé les études; mais nous y avons été amenés nécessairement en parlant des *noms* (de Dieu), de leur signification et des opinions répandues à leur égard parmi le vulgaire. Je reviens donc à mon sujet, et, après avoir fait remarquer que tous les noms de Dieu sont *dérivés*, à l'exception du *schem ha-mephorasch*, il faut que nous parlions, dans un chapitre particulier, du nom (renfermé dans ces mots :) אהיה אשר אהיה, *Je suis celui qui suis* (Exode, III, 14); car cela se rapporte au sujet subtil dont nous nous occupons ici, je veux parler de la *négation des attributs*.

CHAPITRE LXIII.

Nous ferons d'abord une observation préliminaire. Au sujet de ces paroles (de Moïse) : *S'ils me disent : quel est son nom? que leur répondrai-je* (Exode, III, 13)? (on peut demander d'abord :) comment la chose dont il s'agissait pouvait-elle amener une pareille question (de la part des Hébreux), pour que Moïse

(1) Le mot מיזאן (ميزان), qui signifie *balance*, s'emploie au figuré dans le sens d'*intelligence* ou de *jugement*. Ibn-Falaquera a lu מיאז, ou mieux מיז (مَيْز, *discernement*); voy. *Moré ha-Moré*, à la fin de la pag. 151. C'est cette même leçon qu'exprime la version d'Al-'Harizi, qui porte הכרה, tandis que celle d'Ibn-Tibbon a מאזנים, ce qui est d'accord avec la leçon que nous avons adoptée d'après huit manuscrits; un seul, l'un des manuscrits de Leyde, porte מיאזן, mot qui ne signifie rien et qui n'est qu'une faute de copiste, pour מיזאן.

dût demander ce qu'il aurait à y répondre? [Quant à ces paroles : *Certes ils ne me croiront point et n'obéiront point à ma voix; car ils diront : l'Éternel ne t'est point apparu* (*Ibid.*, IV, 1), elles sont très claires; car c'est là ce qu'on doit dire à quiconque prétend être prophète, afin qu'il en produise la preuve.] Ensuite (1), si, comme il semble (de prime abord), il s'agit là tout simplement d'un nom à prononcer, il faut nécessairement admettre, ou bien que les Israélites connaissaient déjà ce nom, ou bien qu'ils ne l'avaient jamais entendu. Or, s'il leur était connu, son énonciation ne pouvait pas servir d'argument à Moïse, puisqu'il n'en savait que ce qu'ils en savaient eux-mêmes; si, au contraire, ils n'en avaient jamais entendu parler, qu'est-ce donc alors qui prouvait que ce fût là le nom de Dieu, en supposant même que la simple connaissance du nom pût servir de preuve (en faveur de Moïse)? Enfin, Dieu, après lui avoir appris le nom en question, lui dit : *Va et assemble les anciens d'Israël..... et ils obéiront à ta voix* (*Ibid.*, III, 16 et 18); puis Moïse lui répondit, en disant : *Certes ils ne me croiront point et n'obéiront point à ma voix*, quoique Dieu lui eût déjà dit : *et ils obéiront à ta voix*. Et là-dessus Dieu lui dit : *Qu'est-ce que tu as dans ta main?* et il répondit : *Une verge* (*Ibid.*, IV, 2).

Ce qu'il faut savoir, pour que toutes ces obscurités te soient éclaircies, c'est ce que je vais te dire. Tu sais combien étaient répandues en ces temps-là les opinions des Sabiens (2), et que tous

(1) La phrase précédente doit être considérée comme une parenthèse, où l'auteur, pour mieux faire ressortir l'obscurité des paroles de Moïse citées au commencement du chapitre, leur oppose la clarté d'autres paroles rapportées dans le même récit biblique. Ici il reprend les difficultés qu'offrent les paroles citées en premier lieu.

(2) Par le mot צאבה (صابة), *Sabiens* ou *Sabéens*, notre auteur, à l'exemple d'autres écrivains arabes, désigne les adorateurs des astres, et en général les idolâtres; on trouvera des détails sur les Sabiens dans la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XXIX, où l'auteur dit que la religion des Sabiens *embrassait toute la terre*.

les hommes alors, à l'exception de quelques uns, étaient livrés à l'idolâtrie, je veux dire qu'ils croyaient aux esprits (des astres) et aux conjurations, et qu'ils faisaient des talismans [1]. La prétention [2] de quiconque s'arrogeait (une mission divine) s'était de tout temps bornée à ceci : ou bien il soutenait qu'en méditant et en cherchant des preuves il lui avait été démontré qu'un seul Dieu présidait à l'univers entier,—et c'est ainsi que fit Abraham,—ou bien il prétendait que l'esprit d'un astre, ou un ange, ou un autre être semblable, s'était révélé à lui. Mais que quelqu'un se prétendît prophète, (disant) que Dieu lui avait parlé et l'avait envoyé, c'est ce qu'on n'avait jamais entendu avant Moïse, notre maître. Il ne faut pas te laisser induire en erreur par ce qu'on raconte des patriarches, en disant que Dieu leur adressait la parole et qu'il se manifestait à eux ; car tu ne trouveras pas ce genre de mission prophétique (qui consiste) à faire un appel aux hommes ou à guider les autres, de sorte qu'Abraham, ou Isaac, ou Jacob, ou ceux qui les précédaient, aient dit aux hommes : « Dieu m'a dit que vous devez faire ou ne pas faire (telle chose) », ou bien : « il m'a envoyé vers vous ». Jamais pareille chose n'a eu lieu; au contraire, il ne leur fut parlé d'autre chose que de ce qui les concernait particulièrement, je veux dire, (qu'il s'agissait) de les rendre parfaits, de les diriger dans ce qu'ils devaient faire et de leur annoncer quel serait l'avenir de leur race, mais pas d'autre chose; et eux, ils

(1) Par روحانيّة, on entend l'*esprit* qui préside à un astre ou à une constellation, ainsi que l'apparition de cet esprit; la faculté de faire descendre les esprits des astres dans les idoles ou dans les talismans s'appelle استنزال الروحانيات ou simplement استنزال. Les *talismans* (τελέσματα) sont des figures gravées sur une pierre ou sur une plaque, et représentant certaines constellations sous l'influence desquelles on désire se placer.

(2) Dans la version d'Ibn-Tibbon il faut lire דבר, et non pas כבר, comme l'ont la plupart des éditions; il faut aussi lire בזמנים כלם et effacer le pronom ההם.

appelaient les hommes au moyen de l'étude et de l'enseignement (1), ce qui, selon nous, est clairement indiqué dans ces mots : *et le personnel qu'ils s'étaient fait à Haran* (Genèse, XII, 5) (2).

Lors donc que Dieu se manifesta à Moïse, notre maître, et lui ordonna d'appeler ces hommes (à la foi) et de leur apporter le message en question : « Mais, répliqua celui-ci, ce qu'ils me demanderont tout d'abord, c'est de leur établir qu'il existe un Dieu pour l'univers, et ensuite je pourrai soutenir qu'il m'a envoyé. » En effet, tous les hommes alors, à l'exception de quelques uns, ignoraient l'existence de Dieu, et leur plus haute méditation n'allait pas au delà de la sphère céleste, de ses forces et de ses effets; car ils ne se détachaient pas des choses sensibles et ne possédaient aucune perfection intellectuelle. Dieu donc lui donna alors une connaissance qu'il devait leur communiquer, afin d'établir pour eux l'existence de Dieu, et c'est (ce qu'expriment les mots) EHYÉ *ascher* EHYÉ (*Je suis celui qui suis*); c'est là un nom dérivé de HAYA (היה), qui désigne l'*existence*, car HAYA signifie *il fut*, et, dans la langue hébraïque, on ne distingue pas entre *être* et *exister*. Tout le mystère est dans la répétition, sous forme d'attribut, de ce

(1) C'est-à-dire : pour appeler les hommes à eux et leur faire partager leur propre conviction, ils employaient les moyens de l'étude et de l'enseignement. Au lieu de ירעון, Ibn-Tibbon a peut-être lu ירשדון, car sa traduction porte היו מישרים, *ils dirigeaient*. Al-'Harizi traduit : היו מיחדים, ce qui n'offre pas de sens convenable; on peut présumer qu'il y a ici une faute de copiste dans le manuscrit unique de la version d'Al-'Harizi.

(2) L'auteur entend par ces mots les personnes qu'Abraham et Sara avaient instruites et converties à leur croyance. La version chaldaïque d'Onkelos dit de même : וית נפשתא דשעבדו לאוריתא בחרן, *et les personnes qu'ils avaient soumises à la Loi religieuse à 'Haran*. C'est dans le même sens que ce passage a été expliqué par les anciens rabbins; voy. Talmud de Babylone, *Synhedrin*, fol. 99 *b* : כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן Cf. *Beréschîth rabba*, section 39, vers la fin.

mot même qui désigne l'*existence;* car le mot *ascher* (אשר, *qui*), étant un nom incomplet qui a besoin d'une *adjonction* et ayant le sens des mots *alladzî* (الّذي) et *allatî* (الّتي) en arabe, exige qu'on exprime l'attribut qui lui est *conjoint* (1); et, en exprimant le premier nom, qui est le sujet, par EHYÉ, et le second nom, qui lui sert d'attribut, par ce même mot EHYÉ, on a, pour ainsi dire, déclaré que le sujet est identiquement la même chose que l'attribut. C'est donc là une explication de cette idée : que Dieu *existe, mais non par l'existence* (2); de sorte que cette idée est ainsi résumée et interprétée : *l'Être qui est l'Être,* c'est-à-dire, *l'Être nécessaire*. Et c'est en effet ce qu'on peut rigoureusement établir par la voie démonstrative (3), (savoir) qu'il y a quelque chose dont l'existence est nécessaire, qui n'a jamais été *non-existant* et qui ne le sera jamais, ainsi que j'en exposerai (ailleurs) la démonstration.

Dieu donc ayant fait connaître à Moïse les preuves par lesquelles son existence pouvait être établie pour leurs *hommes instruits* [car on dit plus loin : *Va et assemble les* ANCIENS *d'Israël*], et lui ayant promis qu'ils comprendraient ce qu'il lui avait enseigné (4)

(1) Dans le système des grammairiens arabes, le pronom relatif est une espèce de *conjonction* ou d'*adjectif conjonctif* (اسم موصول), qui exige nécessairement après lui, pour complément, une proposition conjonctive, appelée en arabe صلة, *adjonction;* voy. Silv. de Sacy, *Grammaire arabe*, t. I, pag. 443 et 444 (2e édition). Dans les mots אהיה אשר אהיה, le second אהיה forme l'*adjonction* de l'adjectif conjonctif אשר.

(2) Voy. ci-dessus, chap. LVII, pag. 232.

(3) Littéralement : *et c'est ce à quoi la demonstration conduit nécessairement.*

(4) Le texte arabe dit : מא אלקיתה אליך, *ce que je t'ai enseigné,* et de même la version d'Ibn-Tibbon : מה שהודעתיו לך ; sur cette construction irrégulière, où la conjonction أنْ sert à introduire un discours direct, et où elle remplace le verbe *en disant,* voy Silv. de Sacy, *Gram-*

et qu'ils l'accepteraient [ce qui est exprimé par ces mots : *et ils obéiront à ta voix*]: « S'il est vrai, répliqua Moïse, que, par ces démonstrations ressortant de l'intelligence, ils admettront qu'il existe un Dieu, par quoi prouverai-je que ce Dieu qui existe m'a envoyé? » Et là-dessus il fut mis en possession d'un miracle (1). — Il est donc clair que les mots *quel est son nom* ne signifient autre chose si ce n'est : *quel est celui par qui tu prétends être envoyé?* S'il a dit: *quel est son nom?* ce n'était que pour s'exprimer d'une manière respectueuse en adressant la parole à Dieu (2); c'est comme s'il eût dit : ton essence réelle, personne ne peut l'ignorer, mais si l'on me demande (3) ton nom, quelle est l'idée indiquée par ce nom? C'est que, trouvant inconvenant de dire, en adressant la parole (à Dieu), qu'il pourrait y avoir quelqu'un à qui cet être fût inconnu, il appliquait leur ignorance à son nom, et non pas à celui qui était désigné par ce nom.

De même le nom de YAH (יה) implique l'idée de l'existence éternelle (4). — SCHADDAY (שדי) est dérivé de DAY (די), qui signifie

maire arabe (2e édition), t. I, p. 568, et t. II, p. 468 (no 843). On trouve la même construction un peu plus loin : כאנה יקול אן דֿאתך וחקיקתך לא יגֿהלהא אחד. La conjonction grecque ὅτι est quelquefois employée de la même manière, surtout dans le Nouveau-Testament, et de même la conjonction syriaque די ou ד.

(1) C'est le miracle de la transformation de la verge, auquel l'auteur a fait allusion plus haut.

(2) Littéralement : *pour exalter et glorifier (Dieu) en lui parlant.*

(3) Tous les manuscrits portent סאלת; mais, ce verbe étant évidemment au passif, nous avons écrit plus correctement סילת (سُئِلْتُ).

(4) L'auteur, qui ne s'explique pas clairement, paraît indiquer ici que le nom de YAH (יה) est, comme EHYÉ (אהיה), dérivé du verbe היה, *être;* ailleurs, cependant, il déclare que יה est *une partie du nom tétragrammate* (מקצת שם המפורש, voy. Abrégé du Talmud, traité *Yesódé ha-Tórá*, chap. VI, § 4). Quoi qu'il en soit, ce nom, dit l'auteur, indique l'existence éternelle et exprime l'idée de l'*être nécessaire* que l'auteur trouve dans le nom d'EHYÉ; c'est ce même sens que l'auteur, à la

suffisance, — p. ex. : *la matière était* דים *suffisante pour eux* (Exode, XXVI, 7)—; le schîn a le sens d'*ascher* (אשר), comme, p. ex., dans *sche-kebar* (שכבר, *qui déjà*, Ecclés., IV, 2), de sorte que le sens (dudit nom) est אשר די, *qui est suffisant*, ce qui veut dire qu'il n'a besoin d'aucun (être) en dehors de lui pour que ce qu'il produit arrive à l'existence et continue d'exister [1], mais que la seule existence de Dieu *suffit* pour cela. 'HASÎN (חסין), de même, est un nom dérivé, (ayant le sens) de *force*, p. ex., *et il est fort* (חָסֹן) *comme les chênes* (Amos, II, 9). De même ÇOUR (צור) [2] est un homonyme, ainsi que nous l'avons expliqué.

Il est donc clair que tous les noms (de Dieu) ou sont *dérivés*, ou bien se disent par *homonymie* comme ÇOUR (צור) et ses pareils [3]. Enfin, il n'y a point de nom de Dieu qui ne soit pas *dérivé*, à l'exception du nom tétragrammate, qui est le *schem ha-mephorasch;* car celui-ci ne désigne point un attribut, mais une simple *existence*, et pas autre chose. L'existence absolue renferme l'idée de ce *qui est toujours*, je veux dire de l'*être nécessaire*.

Pénètre-toi bien de tout ce que nous avons dit jusqu'ici.

fin de ce chapitre, attribue expressément au *schem ha-mephorasch*, quoique plus haut (chap. LXI) il ne se soit prononcé à cet égard que d'une manière dubitative (voy. ci-dessus, pag. 269 et 270). Sur ces différents noms, cf. *Khozari*, liv. IV, § 3.

(1) Au lieu de אסתמראדה, plusieurs manuscrits portent אסתמראדה (avec *resch*), ce qui est à peu près la même chose; cf. ci-après, à la fin du chap. LXIX.

(2) C'est-à-dire : le mot צור, qui signifie *rocher*, et qu'on emploie quelquefois pour désigner Dieu. Voy. ci-dessus, chap. XVI.

(3) Dans la version d'Ibn-Tibbon, on lit צור ואמת ; mais le mot אמת, *vérité*, ne s'emploie jamais comme *nom* de Dieu. Il est vrai que quelques manuscrits arabes ont également צור ואמת ; mais ואמת ne paraît être qu'une abréviation du mot arabe ואמתֿאלה, qu'on lit dans plusieurs manuscrits arabes. Al-'Harizi n'a pas rendu ce mot.

CHAPITRE LXIV.

Sache que par *schem* (שם) ou NOM *de l'Éternel* on désigne souvent (dans l'Écriture) le simple *nom*, comme, p. ex., dans ces mots : *Tu ne proféreras pas le* NOM *de l'Éternel, ton Dieu, en vain* (Exode, XX, 6); *Et celui qui aura prononcé le* NOM *de l'Éternel* (Lévit., XXIV, 16)[1]. Les exemples en sont innombrables. Quelquefois on désigne par là l'essence de Dieu et son véritable être, p. ex. : *S'ils me disent : quel est son* NOM (Exode, III, 13)? D'autres fois on désigne par là l'*ordre de Dieu*, de sorte que, si nous disons NOM *de l'Éternel*, c'est comme si nous disions PAROLE ou ORDRE *de l'Éternel*; ainsi, p. ex., les mots *car mon* NOM *est dans lui* (*Ibid.*, XXIII, 21) signifient : *ma* PAROLE ou *mon* ORDRE *est dans lui*, ce qui veut dire qu'il (le messager) est l'instrument de ma volonté et de mon désir. J'expliquerai ces paroles en parlant de l'homonymie du mot Malakh (מלאך) [2].

De même, par *cabôd* (כבוד) ou *gloire de l'Éternel* on désigne quelquefois la *lumière créée* que Dieu fait d'une manière miraculeuse descendre dans un lieu pour le glorifier [3]; p. ex. : *Et la*

(1) Cf. ci-dessus, pag. 267, note 3.

(2) Voy. sur le mot מלאך (messager, ange) la IIe partie de cet ouvrage, chap. VI, et *ibid.*, chap. XXXIV, où l'auteur explique tout le passage de l'Exode auquel il fait ici allusion.

(3) La manifestation visible de la divinité consiste, selon les théologiens, dans une lumière que Dieu fait apparaître dans un lieu et qui est une création miraculeuse; c'est cette lumière qui est appelée *Schekhinâ* (שכינה, majesté) ou *cabôd* (כבוד, *gloire*), et qui apparaît dans le lieu que Dieu choisit particulièrement pour y faire connaître sa présence. Saadia parle également de cette *lumière créée* que Dieu faisait apparaître dans le sanctuaire pour *glorifier ce lieu* (להגדיל המקום ההוא); voy. *Croyances et Opinions*, liv. II, chap. 8 (édit. de Berlin, fol. 33 *a*). Cf.

gloire (כבוד) *de l'Éternel demeura sur la montagne de Sinaï, et le nuage la couvrit, etc.* (*Ibid.*, XXIV, 16); *Et la gloire de l'Éternel remplissait la demeure* (*Ibid.*, XL, 35).—D'autres fois on désigne

Ahron ben-Élie, *Arbre de la vie*, ch. LXIII (édit. de Leipzig, pag. 72). Les spéculations de ce genre remontent en général aux anciens Karaïtes, qui prirent pour guides les théologiens musulmans de la secte des Mo'tazales, et ce fut par l'impulsion des Karaïtes que Saadia et d'autres Rabbanites abordèrent ce genre de questions (voy. ci-après, ch. LXXI). Le Karaïte Abou-'Ali (Jépheth), dans son commentaire arabe sur l'Exode (chap. XIX, v. 20), parle longuement de la manière dont il faut entendre la manifestation de Dieu sur le Sinaï; on y lit le passage suivant relatif au *cabôd* ou à la *lumière créée* : וד֗לך אנה אסתחאל אן יכון אלכ֗אלק גל ועלא אלד֗י לא יוצף ולא יחד֗ ולא תחויה אלאמכנה֗ בל לא יג֗וז אן יקאל פיה אנה פי אלעאלם ולא כ֗ארגא ענה אד֗ הד֗א מן אוצאף אלמכ֗לוקין אלד֗ין תחתוי עליהם אלאמכנה֗ ותלזמהם אלאעראץ֗ ואד֗א כאן הד֗א הכד֗א פלא שך פי אן וירד י״י ישיר בה אלי מכ֗לוק מחדוד וחצרה֗ מוצ֗ע פי ראש ההר « En effet, il est impossible d'admettre qu'il s'agisse ici du Créateur, qui ne peut être ni qualifié ni défini, et qui ne saurait être renfermé dans l'espace. Bien plus, on ne saurait dire de lui qu'il est dans le monde, ni qu'il est hors du monde; car de telles qualifications conviendraient aux créatures, qui sont renfermées dans l'espace et accessibles aux accidents. Cela étant ainsi, il n'y a pas de doute que, par les mots : *Et l'Éternel descendit, etc.*, on n'indique une chose *créée* et limitée, et sa présence locale sur le sommet de la montagne. » Cf. ci-après, p. 290, note 2. Selon l'opinion que Maïmonide expose ailleurs sur les miracles en général, il faut voir dans ladite *lumière créée*, ainsi que dans tout ce qui arrive d'une manière miraculeuse, l'effet de la volonté primitive de Dieu, qui, dès le moment de la Création, a disposé les choses de manière à ce que, dans certaines circonstances données, il pût se produire des phénomènes extraordinaires qui nous semblent s'écarter des lois générales de la nature. Ainsi donc les miracles sont les résultats de certaines dispositions physiques établies par Dieu à l'époque de la Création, et non pas l'effet d'une volonté momentanée; car il ne peut survenir aucun changement dans la volonté divine, qui est éternelle et immuable. Voy. ce que l'auteur dit à cet égard dans le dernier des *Huit chapitres* servant d'introduction au traité *Abôth* (*Porta Mosis* de Pococke, pag. 240), et cf. la IIe partie de cet ouvrage, vers la fin du chap. XXIX. Voy. aussi ci-après, chap. LXVI, pag. 296, note 1.

par là l'essence de Dieu et son véritable être; p. ex. : ***Fais-moi donc voir ta gloire*** (*Ibid.*, XXXIII, 18), à quoi il fut répondu: *...car l'homme ne peut me voir et vivre* (v. 20), ce qui indique que la *gloire* dont on parle ici est son essence. S'il a dit *ta gloire,* c'était par respect (pour la divinité), conformément à ce que nous avons exposé au sujet de ces mots : *s'ils me disent : quel est son nom* (1)? — Enfin on désigne quelquefois par *cabôd* (כבוד) la *glorification* dont Dieu est l'objet de la part de tous les hommes, ou plutôt de la part de tout ce qui est en dehors de lui, car tout sert à le glorifier (2). En effet, sa véritable glorification consiste à comprendre sa grandeur, et quiconque comprend sa grandeur et sa perfection le glorifie selon la mesure de sa compréhension. L'homme en particulier le glorifie (3) par des paroles, pour indiquer ce qu'il a compris par son intelligence et pour le faire connaître aux autres; mais (les êtres) qui n'ont pas de perception, comme les êtres inanimés, le glorifient aussi, en quelque sorte, en indiquant par leur nature la puissance et la sagesse de celui qui les a produits, et par là celui qui les contemple est amené à le glorifier, soit par sa langue, soit même sans parler, si c'est un être auquel la parole n'est point accordée (4). La langue hébraïque s'est donné de la latitude à cet égard, de sorte qu'on applique à l'idée en question le verbe אמר, *dire,* et qu'on dit même de ce qui

(1) Voy. au chap. précédent, pag. 284.

(2) L'auteur s'étant exprimé ici d'une manière trop concise, nous avons dû nous écarter un peu du texte pour en rendre plus complétement la pensée ; la traduction littérale serait : *ou plutôt, tout ce qui est en dehors de lui le glorifie.*

(3) Le texte porte יעטּם sans suffixe; de même, on lit dans les mss. de la version d'Ibn-Tibbon יגדיל, tandis que les éditions ont יגדילהו.

(4) Par ces derniers mots, l'auteur fait allusion aux sphères célestes, qui ont la vie et la perception, mais non la parole. Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. V.

n'a pas de perception qu'il loue (Dieu); on a dit, p. ex. [1] : *Tous mes os disent : Éternel, qui est semblable à toi* (Ps. XXXV, 10)? ce qui signifie qu'ils font naître cette conviction, comme s'ils la prononçaient [2], car c'est par eux aussi que cela se sait. C'est dans ce sens (de *glorification*) attribué au mot *cabôd* (gloire) qu'on a dit : *Toute la terre est remplie de sa* GLOIRE (Isaïe, VI, 3), ce qui est semblable à ces mots : *Et la terre fut remplie de sa* LOUANGE (Habacuc, III, 3); car la *louange* est appelée *cabôd* (gloire), ainsi qu'il a été dit : *Donnez la gloire* (כבוד) *à l'Éternel, votre Dieu* (Jérémie, XIII, 16) ; *Et dans son temple tout dit :* GLOIRE (Ps. XXIX, 9). Il y en a de nombreux exemples. Il faut te pénétrer aussi de cette homonymie du mot *cabôd* (gloire) et l'interpréter dans chaque passage selon ce qui convient, et tu échapperas par là à de grandes difficultés.

CHAPITRE LXV.

Je ne pense pas qu'après être arrivé à ce point et avoir reconnu que Dieu *existe, mais non par l'existence,* et qu'il est *un, mais non pas l'unité* [3], tu aies encore besoin qu'on t'expose (la néces-

(1) Dans quelques manuscrits on lit : אנה סבח וקאל כד׳א כמא קאל, *qu'il loue et dit telle et telle chose, ainsi qu'on a dit,* etc.; la version d'Ibn-Tibbon exprime cette même leçon : שהוא שבח ואמר כך כמו שאמר.

(2) C'est-à-dire, que les os nous donnent cette conviction qu'aucun être n'est semblable à celui qui les a si sagement disposés, et c'est comme s'ils s'exprimaient à cet égard par des paroles.

(3) L'auteur mentionne ici deux des questions les plus difficiles qu'il ait traitées jusqu'ici (voir au chap. LVII), et il veut dire que le lecteur, après l'avoir suivi dans des sujets aussi profonds et aussi subtils, a à peine besoin qu'on lui explique la question qui forme le sujet du présent chapitre. Après avoir terminé la discussion sur les *attributs* et les *noms* de Dieu, l'auteur ajoute, dans ce chapitre et dans les deux suivants, quelques observations sur la *parole* et l'*écriture* attribuées à Dieu, et sur ce qu'il faut entendre par le *repos* du septième jour de la création.

sité) d'écarter de Dieu l'attribut de la *parole;* surtout lorsque notre nation admet d'un commun accord que la Loi est une chose *créée* (1), ce qui veut dire que la parole attribuée à Dieu est une chose créée (2), et que, si elle a été attribuée à Dieu, ce n'est que parce que le discours entendu par Moïse, c'était Dieu qui l'avait créé et produit comme toutes les œuvres de la création (3). Il sera parlé plus amplement du prophétisme; ici on a seulement pour but (de montrer) que, si l'on attribue à Dieu la parole, c'est

(1) Selon les anciens rabbins, la *Tórá* ou la Loi révélée à Moïse avait été créée long-temps avant la création du monde (c'est-à-dire qu'elle était de toute éternité dans les vues du Créateur et destinée d'avance à éclairer successivement tout le genre humain); voy. *Beréschîth rabbâ,* 1re section; Talmud de Babylone, *Schabbâth,* fol. 88 *b,* et *passim.*

(2) C'est-à-dire : que la parole divine, chose réelle et objective qui existe en dehors de l'âme du prophète, est une création miraculeuse, Dieu faisant par miracle retentir l'air de sons qui frappent l'oreille du prophète. Voy. Saadia, *Croyances et Opinions,* liv. II, chap. 8 (édit. de Berlin, fol. 33 *b*): וענין הרבוֹר שהוא ברא דבור הגיע באויר אל שמע הנביא או העם « Par *parole* (divine) il faut entendre que Dieu créait des paroles qui arrivaient à travers l'air à l'oreille du prophète ou du peuple. » De même Abou-'Ali (comment. sur l'Exode, au commencement du ch. XX): ואנמא אלכֿאלק תבארך יחדתֿ אלכלאם פי אלהוא כמא ישא ויקרע בה אדֿן אלסאמעין « Le Créateur fait naître la parole dans l'air, selon sa volonté, de manière à frapper l'oreille de ceux qui écoutent, etc. » R. Iehoudâ ha-Lévi s'exprime dans le même sens (*Khozari,* liv. I, § 89): וכן יצטיר האויר המגיע אל אזן הנביא בצורות האותיות שהם מורות על הענינים שהוא חפץ להשמיעם אל הנביא או אל ההמון « L'air arrivé à l'oreille du prophète se modifie conformément aux lettres qui indiquent les sujets que Dieu veut faire entendre au prophète ou au peuple. » La même question occupa aussi les anciens théologiens musulmans, qui ont cherché à la résoudre de différentes manières. Voy. Pococke, *Specimen hist. Arab.,* pag. 217; Scharestâni, traduct. allem., tome I, pag. 42 et 43; Schmœlders, *Essai etc.,* pag. 187, 188 et 198. Sur l'opinion de notre auteur, cf. plus haut, pag. 286, note 3, et ci-après, pag. 296, note 1.

(3) Littéralement : *comme il a créé tout ce qu'il a créé et produit.*

comme quand on lui attribue, en général, des actions semblables aux nôtres. Ainsi donc, pour amener les esprits à (reconnaître) qu'il y a une connaissance divine qu'obtiennent les prophètes, on disait que Dieu leur avait parlé et leur avait dit (telle chose) (1), afin que nous sussions que ces choses qu'ils nous rapportaient de la part de Dieu ne venaient pas simplement de leur pensée et de leur réflexion, ainsi qu'il sera exposé (ailleurs). Nous avons déjà touché ce sujet précédemment (2).

Ce chapitre a uniquement pour but (de montrer) que les verbes *dibber* (דבר, *parler*) et *amar* (אמר, *dire*) sont des homonymes. Ils s'appliquent d'abord au *langage* proprement dit (3); p. ex. : משה ידבר, ***Moïse parlait*** (Exode, XIX, 19); ויאמר פרעה, ***Et Pharaon** dit* (*Ibid.*, V, 5). Ensuite ils s'appliquent à la *pensée* que l'on forme dans l'intelligence, sans l'exprimer; p. ex.: *Et j'ai* DIT *en mon cœur* (Ecclés., II, 15); *Et j'ai* PARLÉ *en mon cœur* (*Ibid.*); *Et ton cœur* PARLERA (Prov., XXIII, 33); *De toi me* DISAIT *mon cœur* (Ps. XXVII, 8); *Et Ésaü* DISAIT *en son cœur* (Genèse, XXVII. 41); il y en a de nombreux exemples. Enfin ils s'appliquent à la *volonté;* p. ex. : *Et il* DIT *de frapper David* (II Sam., XXI, 16), — ce qui veut dire, *et il* VOULUT *le frapper*, c'est-à-dire, *il s'en préoccupait;* — DIS-*tu de me tuer* (Exode, II, 14), — ce qui doit s'expliquer dans le sens de VEUX-*tu me tuer?* — *Et toute l'assemblée* DIT *de les lapider* (Nombres, XIV, 10); il y en a également de nombreux exemples.

Toutes les fois que les verbes *amar* (dire) et *dibber* (parler) sont attribués à Dieu, ils ont les deux derniers sens, je veux dire qu'ils désignent ou bien la *volonté* et l'*intention,* ou bien quelque chose

(1) Littéralement : *les esprits furent donc amenés etc... par là (qu'on disait) que Dieu leur avait parlé etc.* Le mot באן (بانّ) se rattache au verbe פאׄרשדת, et il faut sous-entendre *qu'on disait,* comme s'il y avait באן קיל אן; Ibn-Tibbon a ajouté le mot באמרם.

(2) Voy. ci-dessus, chap. XLVI, pag. 159.

(3) Littéralement : *au langage (exprimé) au moyen de la langue.*

qu'on comprend (être rapporté) de la part de Dieu, n'importe qu'on l'ait appris par une *voix créée* ou par l'une des voies prophétiques que nous exposerons; et (ils ne signifient) nullement que Dieu ait parlé par des lettres et des sons, ni qu'il ait une âme, pour que les choses puissent s'imprimer dans son âme [1] de manière à être dans lui quelque chose qui soit ajouté à son essence. Mais on a rattaché ces choses à Dieu, et on les lui a attribuées comme on lui a attribué toutes les autres actions.

Toutefois, si l'on a désigné l'intention et la volonté (de Dieu) par les verbes *amar* et *dibber*, ce n'est pas seulement à cause de ce que nous avons exposé de l'homonymie de ces mots, mais aussi par assimilation à nous, comme nous l'avons fait observer précédemment [2]. En effet, l'homme ne comprend pas de prime abord comment la chose qu'on veut faire peut s'exécuter par la simple volonté; il pense plutôt tout d'abord que celui qui veut qu'une chose soit doit nécessairement la *faire* lui-même ou *ordonner* à un autre de la faire. C'est pourquoi on a métaphoriquement attribué à Dieu un *ordre*, pour exprimer que ce qu'il a voulu s'est accompli, et on a dit : « il a *ordonné* que telle chose fût, et elle fut »; et cela par assimilation à nos actions, et en ayant égard aussi à ce que ce verbe (*dire* ou *ordonner*) indique également le sens de *vouloir*, ainsi que nous l'avons exposé. Ainsi, toutes les fois qu'on trouve, dans le récit de la création, ויאמר, *et (Dieu) dit*, cela signifie *il voulut* ou *il lui plut*; c'est ce que d'autres ont déjà dit avant nous [3], et c'est très connu. Ce qui en est la preuve, je

(1) C'est-à-dire : pour qu'il reçoive des impressions qu'il ait besoin d'exprimer par la parole.

(2) Voy. ci-dessus, chap. XLVI, pag. 165 et 166. Au lieu de נבהנא, quelques manuscrits portent בינא; de même Al-'Harizi : כמו שביארנו.

(3) Selon Moïse de Narbonne, l'auteur ferait allusion à Saadia et au grammairien Ibn-Djanâ'h; en effet, Saadia, dans sa version arabe du Pentateuque, traduit toujours les mots ויאמר אלהים (Genèse, chap. I) par وشاء الله, *et Dieu voulut.*

veux dire (ce qui prouve) que partout ici le verbe *amar* (dire) désigne la *volonté*, et non la *parole*, c'est que la parole ne peut s'adresser qu'à un être qui puisse recevoir l'ordre [1]. C'est ainsi que ces mots : *Les cieux ont été faits par la parole de l'Éternel* (Ps. XXXIII, 6), sont parallèles à ceux-ci : *et toute leur armée, par le souffle de sa bouche* (*ibid.*); de même que *sa bouche* et *le souffle de sa bouche* sont une métaphore, de même sa *parole* et son *dire* sont une métaphore, et on veut dire qu'ils (les cieux) furent produits par son intention et sa volonté. C'est là une chose que n'ignorait aucun de nos savants renommés. Je n'ai pas besoin d'exposer que les verbes *amar* et *dibber*, dans la langue hébraïque, sont aussi *synonymes* (ce qui résulte de ce passage): *Car elle a entendu toutes les paroles* (אמרי) *de l'Éternel, qu'il nous a dites* (דבר) (Josué, XXIV, 27) [2].

CHAPITRE LXVI.

Et les Tables (dit l'Écriture) *étaient l'œuvre de Dieu* (Exode, XXXII, 16) : cela veut dire qu'elles étaient une production de la *nature*, et non de l'*art* [3]; car toutes les choses *naturelles* sont

(1) Toutes les œuvres de la création ne sortirent du néant que par cette parole divine elle-même ; par conséquent il n'existait encore aucun être à qui cette parole pût s'adresser, et les mots *Dieu dit* ne peuvent signifier autre chose si ce n'est *Dieu voulut*. — Au lieu de אלאקאויל, quelques manuscrits portent אקאויל אלאמר ; de même Ibn-Tibbon : מאמרי הצווי.

(2) Le mot אִמְרֵי étant ici employé dans le sens de דִּבְרֵי, et comme régime du verbe דִּבֶּר, il en résulte que les racines אמר et דבר sont synonymes.

(3) Littéralement : *que leur existence était naturelle, et non artificielle.* — L'auteur, voulant expôser dans ce chapitre que par *l'écriture de Dieu* gravée sur les Tables de la Loi on entend, comme par *parole de Dieu*, la volonté éternelle et immuable de la divinité, doit montrer d'abord

appelées *œuvre de Dieu;* p. ex.: *Eux, ils ont vu les œuvres de l'Éternel* (Ps. CVII, 24); et de même, après avoir mentionné toutes les choses naturelles, telles que plantes, animaux, vents, pluies, etc., (le poète) s'écrie : *Que tes œuvres sont grandes, ô Éternel* (Ps. CIV, 24)! Mais ce qui est encore plus expressif que cette attribution (1), ce sont ces mots: *Les cèdres du Liban, qu'il a plantés* (*Ibid.*, v. 16); car, comme ils sont une production de la nature, et non de l'art, on dit que *Dieu les a plantés.* De même, quand on dit *une écriture de Dieu* (Exode, XXXII, 16), il est évident qu'on attribue l'*écriture* à Dieu; et en effet on dit (que les Tables étaient) *écrites du doigt de Dieu* (*Ibid.*, XXXI, 18). On dit ici *du doigt de Dieu*, de même qu'on dit, en parlant du ciel : *l'ouvrage de tes doigts* (Ps. VIII, 4), bien qu'on dise expressément qu'il a été fait par la *parole : Les cieux ont été faits par la porole de l'Éternel* (Ps. XXXIII, 6). Il est donc clair que les textes (sacrés) expriment métaphoriquement par les verbes *amar* (dire) et *dibber* (parler) qu'une chose a été produite (par Dieu) et que cette chose-là même qu'on dit avoir été *faite par la parole,* on l'appelle aussi *ouvrage du doigt* (*de Dieu*); ainsi l'expression *écrites du doigt de Dieu* équivaut à (*écrites*) *par la parole de Dieu,* et si, en effet, on avait dit בדבר אלהים, *par la parole de Dieu,* cela équivaudrait à בחפץ אלהים, c'est-à-dire, *par la volonté et l'intention de Dieu.*

Quant à Onkelos, il a adopté à ce sujet une interprétation

que les mots *ouvrage de Dieu,* appliqués aux Tables, désignent en général une œuvre de la nature, c'est-à-dire, une œuvre créée en même temps que toutes les autres œuvres de la création, et non pas une œuvre nouvellement produite dans un certain moment, comme les choses artificielles.

(1) C'est-à-dire, l'attribution renfermée dans les mots *œuvres de l'Éternel,* et par laquelle tout ce que la nature produit est attribué au Créateur.

étrange [1], car il a dit (dans sa version) : כתיבן באצבעא דיי, *écrites du doigt de Dieu*, en considérant le mot *doigt* comme quelque chose qui est mis en relation avec Dieu, et en interprétant *doigt de Dieu* comme (il interprète) *montagne de Dieu* et *verge de Dieu;* il veut dire par là que ce fut un *instrument créé* qui grava les Tables par la volonté de Dieu [2]. Je ne sais ce qui l'a engagé à cela; car il était plus simple de traduire : כתיבן במימרא דיי, *écrites par la* PAROLE *de Dieu*, conformément à ces mots : *Les cieux ont été faits par la parole de l'Éternel.* Peut-on, en effet, trouver l'existence de l'écriture sur les Tables plus extraordinaire que celle des astres dans les sphères? De même que cette dernière est l'effet d'une volonté primitive (de Dieu), et non d'un instrument qui aurait fabriqué (les astres), de même cette écriture a été tracée par une volonté primitive, et non par un instrument. Tu connais les termes de la *Mischnâ* dans (ce passage) : « Dix choses furent créées (la veille du Sabbat) au coucher du soleil, etc. »; de leur nombre étaient l'*Écriture* (*sainte*) et l'*écriture* (*gravée*

(1) L'auteur veut dire qu'Onkelos, qui, dans sa version chaldaïque, cherche toujours à faire disparaître les anthropomorphismes du texte hébreu, s'est écarté ici de sa méthode habituelle, en conservant l'expression de l'original.

(2) Voici le sens de tout ce passage : Onkelos, en laissant subsister dans sa version les mots *doigt de Dieu*, devait considérer le mot *doigt* comme désignant quelque chose de matériel mis en rapport avec Dieu, et non pas quelque chose d'inhérent à l'essence divine, comme la *volonté;* il devait, par conséquent, avoir pour les mots *doigt de Dieu* une interprétation analogue à celle qu'il donne à d'autres expressions où quelque chose de matériel est mis en rapport avec Dieu. Ainsi, p. ex., pour les mots *la montagne de Dieu* (Exode, III, 1), Onkelos met : *la montagne sur laquelle se révéla la gloire de Dieu;* pour *la verge de Dieu* (*Ibid.*, IV, 20), il dit : *la verge avec laquelle avaient été faits des miracles de la part de Dieu;* et de même l'auteur suppose que, dans la pensée d'Onkelos, les mots *doigt de Dieu* désignent un instrument qui grava miraculeusement sur les Tables les commandements de Dieu, et qui, comme les Tables elles-mêmes, faisait partie des œuvres de la création.

sur les Tables) (1), ce qui prouve qu'une chose sur laquelle on a été généralement d'accord, c'est qu'il en est de l'*écriture des Tables* comme de toutes les autres œuvres de la création, comme nous l'avons exposé dans le Commentaire sur la *Mischnâ*.

(1) Voy. *Mischnâ*, IVe partie, traité *Abôth*, chap. V, § 6. Les mots הכתב והמכתב, qui, l'un et l'autre, signifient *écriture*, ont été diversement interprétés; plusieurs commentateurs ont vu dans כתב les figures des lettres tracées sur les Tables, et dans מכתב la manière dont étaient tracées ces lettres, lisibles de tous les côtés des Tables. Nous avons dû adopter ici l'interprétation que notre auteur donne lui-même dans son *Commentaire sur la Mischnâ*, et qu'il fait précéder d'une observation générale sur la préexistence des *dix choses* en question et de tous les autres miracles (Cf. ci-dessus, chap. LXIV, pag. 287, à la fin de la note). Nous citons textuellement ce passage du Commentaire, d'après l'original arabe: קד ד֗כרת לך פי אלפצל אלת֗אמן אנהם לא יעתקדון בחדות֗ אלמשיה֗ פי כל חין בל פי אול עמל אלאשיא גֿעל פי טביעתהא אן ינעמל פיהא כל מא אנעמל סוי אן אלשי אלד֗י אנעמל אכת֗רי והו אלאמר אלטביעי או כאן פי אלנאדר והי אלמעגֿזה֗ ולד֗לך קאלוא אן פי אליום אלסאדס גֿעל ללארץ֗ אן תכ֗סף בקרח וללחגֿר אן תכ֗רגֿ אלמא וללאתון אן תכלם וכד֗לך סאירהא וכתב הי אלתורה אלמכתובה֗ בין ידיה תעאלי ולם נעלם כיף והו קולה ואתנה לך את לוחות האבן ומכתב הי אלכתאבה֗ אלתי עלי אללוחות כמא קאל והמכתב מכתב אלהים הוא « J'ai déjà dit, dans le *VIIIe chapitre* (cf. la note précitée), qu'ils n'admettaient pas qu'il y eût chaque fois une nouvelle intervention de la volonté (divine), mais (qu'on croyait) au contraire que, dès le moment où les choses furent produites (par le créateur), elles furent naturellement disposées de manière à se prêter à tout ce qui s'y est opéré ensuite, n'importe que la chose qui devait s'opérer arrivât fréquemment, et c'est là (ce qu'on appelle) une chose *naturelle*, ou qu'elle arrivât rarement, et alors c'est le *miracle*. C'est pourquoi ils disent que dès le sixième jour (de la Création) tout fut disposé de manière à ce que la terre engloutit Kora'h, que la pierre fit jaillir de l'eau, que l'ânesse parlât, et ainsi de suite. — Par *kethâb* (כתב) on entend la *Loi*, qui était écrite devant Dieu, nous ne savons comment, ainsi qu'il résulte de ce passage: *Et je te donnerai les Tables de pierre, etc.* (Exode, XXIV, 12); par *mikhtâb* (מכתב) on entend l'*écriture* qui était sur les Tables, ainsi qu'il est dit: *Et l'écriture était une écriture de Dieu* (*Ibid.*, XXXII, 16).»

CHAPITRE LXVII.

Puisque le verbe *amar* (dire) a été métaphoriquement employé pour la *volonté* (se manifestant) dans tout ce qui fut produit pendant les six jours de la création, de sorte qu'on a dit chaque fois : ויאמר, *et Dieu dit*, on a aussi appliqué à Dieu le verbe *schabath* (שבת, *cesser, se reposer*), en parlant du jour de sabbat, pendant lequel il n'y eut pas de nouvelle création, et on a dit : *Et il cessa* ou *se reposa* (וישבת) *au septième jour* (Genèse, II, 2); car on emploie aussi le verbe *schabath* dans le sens de *cesser de parler*; p. ex.: *Et ces trois hommes cessèrent* (וישבתו) *de répondre à Job* (Job, XXXII, 1).

De même on trouve le verbe *noua'h* (נוח, *être tranquille, se reposer*) employé dans le sens de *cesser de parler*, comme, p. ex., dans ce passage : *Et ils dirent à Nabal, au nom de David, toutes ces paroles, puis* ILS SE TINRENT TRANQUILLES (וינוחו) (I Sam., XXV, 9), ce qui signifie, selon moi : ils cessèrent de parler pour entendre la réponse. En effet, on n'a point raconté précédemment qu'ils se fussent fatigués ; de sorte que, quand même ils se seraient réellement fatigués, le mot וינוחו (dans le sens de *ils se reposèrent*) serait toujours fort impropre [1] dans ce récit. Mais on ne fait ici que rapporter qu'après avoir habilement disposé [2] tout ce discours, dans lequel il y avait tant d'affabilité, *ils se turent*, c'est-à-dire, qu'ils n'ajoutèrent à ce discours rien autre chose, ni

(1) On appelle اجنبى (étranger) un mot ou une expression qui ne convient pas à l'ensemble de la phrase, et qui dérange soit la structure grammaticale, soit la suite des idées. Cf. Silv. de Sacy, *Grammaire arabe* (2e édition), t. II, pag. 161, note 1, et pag. 208, note 1.

(2) Au lieu de סרדוא (de سرد, *bene disposuit narrationem*), un manuscrit a טרדוא, et un autre סמעוא ; ces deux variantes n'offrent pas de sens convenable.

aucune action qui méritât la réponse qu'il leur fit; car le but de ce récit est de décrire sa bassesse [1], parce qu'il était d'une bassesse extrême. — C'est aussi dans ce sens (de *cesser* ou *s'arrêter*) qu'il a été dit וַיָּנַח ביום השביעי (Exode, XX, 11) [2]. Cependant les docteurs et d'autres commentateurs ont pris ce mot (וַיָּנַח) dans le sens de *repos* et en ont fait un *verbe transitif;* les docteurs disent : « *Il fit reposer* son univers au septième jour [3] », c'est-à-dire, la création fut arrêtée [4] en ce jour. Il est possible que ce soit un verbe ayant pour première ou pour troisième radicale une lettre faible [5], et que le sens soit : « Il *affermit*, ou il *fit durer* [6] l'univers tel qu'il était au septième jour »; ce qui voudrait dire qu'à chacun des six jours il survint des événements (qui étaient) en dehors (de la loi)

(1) Le mot לום doit se prononcer لُوْم (venant de لَامَ); un manuscrit a לאמֿה (لَامَة), ce qui est la même chose. Al-'Harizi a rendu ce mot par נבלות, et sa traduction est ici plus exacte que celle d'Ibn-Tibbon, qui porte גנות; ce dernier mot correspond à لُوْم, *blâme*.

(2) L'auteur veut dire que ces mots doivent être traduits : *et il cessa* (ou *s'arrêta*) *le septième jour.*

(3) Voy. *Beréschîth rabba*, sect. 10, à la fin : כל זמן שהיו ידי קוניהם ממשמשים בהם היו מותחים והולכים כיון שנחו ידי קוניהם מהן נתן להם נחת וינח לעולמו ביום השביעי.

(4) Au lieu de אנקטע, quelques manuscrits ont אנקטאע, à l'infinitif; de même Ibn-Tibbon : הִפָּסֵק. Al-'Harizi a פסקה, ce qui s'accorde avec notre leçon.

(5) C'est-à-dire, un verbe irrégulier de la classe פ״י ou de la classe ל״ה, de sorte que la racine serait ינח ou נחה.

(6) Dans le premier cas, וַיָּנַח serait l'aoriste de הֵנִיחַ, *il posa* ou *affermit* (que les grammairiens font venir de la racine ינח); dans le second cas, il viendrait de הִנְחָה, *il conduisit, étendit, prolongea.*

de la nature [1] telle qu'elle est établie et qu'elle existe maintenant dans l'ensemble de l'univers, mais qu'au septième jour tout se consolida et prit la stabilité actuelle [2]. On ne saurait nous objecter [3] que le mot en question n'est pas conjugué comme le sont les verbes ayant pour première ou pour troisième radicale une lettre faible [4]; car il y a quelquefois des formes verbales qui s'écartent (de la règle) et qui ne suivent pas l'analogie, et surtout dans ces verbes *faibles*. Et d'ailleurs, quand il s'agit de faire disparaître un pareil sujet d'erreur, on ne saurait opposer une règle

(1) Les mots כ̇ארג̇א ען הד̇ה אלטביעה̈ signifient *en dehors de cette nature;* le sens est: il survint des événements extraordinaires, qui n'étaient point conformes aux lois de la nature telles qu'elles nous apparaissent dans la création achevée, car ces lois n'étaient pas encore établies. Ibn-Tibbon traduit: יוצאים מזה הטבע, ce qui peut s'interpréter dans le sens que nous venons d'indiquer; cependant il eût mieux valu dire חוץ מזה הטבע, car יוצאים correspondrait à כ̇ארג̇ה̈, tandis que tous les manuscrits portent כ̇ארג̇, ce qui n'est qu'une faute d'orthographe, pour כ̇ארג̇א (car le א de l'accusatif adverbial est souvent omis dans les manuscrits). Al-'Harizi a fait un contre-sens en traduisant: יוצאים מכח זה הטבע, c'est-à-dire, *qui sortaient* ou *émanaient de la faculté de cette nature.*

(2) Littéralement · *la chose devint stable et s'affermit telle qu'elle est maintenant.*

(3) Il faut lire ינקץ̇ (avec ץ̇ ponctué), verbe qui signifie *renverser, réfuter;* Ibn-Tibbon, qui traduit ce mot par יפחות, l'a pris dans le sens d'*amoindrir,* en lisant ינקץ (sans point sur le ץ), comme on le trouve en effet dans plusieurs manuscrits. Le sujet de ce verbe est כון̇ תצריפה, et le mot קול̇נא en est le régime; le sens est: *cette circonstance, qu'il n'est pas conjugué comme etc .. ne renverse pas notre dire.*

(4) En effet, l'aoriste de הֵנִיחַ serait וַיָּנַח, et celui de הֵנִחָה serait וַיָּנַח (comme וַיָּכַל); ainsi, en admettant l'interprétation qui vient d'être donnée, la forme וַיָּנַח serait irrégulière.

de conjugaison[1], surtout lorsque nous savons que nous n'embrassons point aujourd'hui la connaissance (complète) de notre langue et que (d'ailleurs) les règles de toute langue sont une chose de pluralité[2]. Nous trouvons du reste dans cette racine, même en lui donnant pour *deuxième* radical une lettre faible[3], le sens de *poser* et

(1) Littéralement : *Et enlever ou écarter une chose qui tellement induit en erreur (et quelque chose qui) ne saurait être rendu vain par une règle de conjugaison;* c'est-à-dire : la nécessité dans laquelle nous nous trouvons d'écarter du verbe וינח l'idée de *repos*, afin de ne pas donner lieu à croire que Dieu soit sujet à la fatigue et ait besoin de repos, cette nécessité est beaucoup trop grave pour qu'elle doive céder devant une règle de conjugaison.—Au lieu du mot רפע, au commencement de la phrase, quelques manuscrits ont רפע, avec *daleth*, ce qui ne modifie point le sens.

(2) C'est-à-dire : les règles ne sont jamais générales et s'appliquent seulement à la *pluralité* des cas, de sorte qu'il est permis d'admettre des exceptions. L'adjectif أَكْثَرِيّ (dérivé de أَكْثَر) désigne *ce qui se rapporte au plus grand nombre, ce qui est le plus fréquent.* Cf. plus loin, chap. LXXII (fol. 101 *b* de notre texte) : והדֹא אכתֿרי פי הדֹא אלצנף, *et cela est très fréquent dans cette espèce;* de même, II[e] partie de cet ouvrage, au commencement du chapitre XX : אלאמור אלאתפאקיה̈ ליסת דאימה̈ ולא אכתֿריה̈, *les choses du hasard n'arrivent ni continuellement, ni même le plus fréquemment;* III[e] partie, au commencement du ch. XXXIV : אלאמור אלאכתֿריה̈, *les choses qui arrivent le plus souvent* (par opposition à אלאמר אלקליל אלוקוע, *la chose qui arrive rarement*). Voy. aussi, dans le passage cité au chapitre précédent, p. 296, note 1, les mots סוי אן אלשי אלדֿי אנעמל אכתֿרי. —Ibn-Tibbon ne paraît pas avoir saisi, dans notre passage, le vrai sens du mot אכתֿריה̈, qu'il traduit par רבים; Ibn-Falaquera (Appendice du *Moré ha-Moré*, pag. 132) propose de rendre ce mot par רֻבִּיִּים, adjectif dérivé du mot רֹב, signifiant *la plupart, le grand nombre*. Al-'Harizi rend le mot en question par מוסכמות, c'est-à-dire, que les règles de toute langue sont *conventionnelles,* ce qui s'écarte également du sens véritable du passage.

(3) C'est-à-dire, même en admettant que le mot וַיָּנַח est un verbe ע״ן, venant de la racine נוח.

d'*affermir;* p. ex.: וְהֻנִּיחָה שָׁם, et *elle sera* POSÉE *là* (Zacharie, V, 11); de même: *Et elle ne permit pas aux oiseaux du ciel de se* POSER (לָנוּחַ) *sur eux* (II Sam., XXI, 10). Tel est aussi, selon moi, le sens (de ce verbe) dans: אשר אָנוּחַ ליום צרה, *car j'attends* FERME (OU TRANQUILLE) *le jour du malheur* (Habacuc, III, 16)(1).

Quant au mot *wayyinnaphasch* (וינפש, Exode, XXXI, 17), c'est un *niph'al* de *néphesch* (נֶפֶשׁ)(2). Nous avons déjà exposé que *néphesch* est un homonyme, et qu'il est (employé) dans le sens d'*intention* et de *volonté*(3); par conséquent (le verbe וינפש) signifie que son intention s'était accomplie et que toute sa volonté avait été exécutée.

CHAPITRE LXVIII.

Tu connais cette célèbre proposition que les philosophes ont énoncée à l'égard de Dieu, savoir qu'il est l'*intellect*, l'*intelligent*, et l'*intelligible*(4), et que ces trois choses, dans Dieu, ne font qu'une seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas de multiplicité. Nous aussi, nous en avons déjà parlé dans notre grand

(1) Il n'est pas facile de dire comment l'auteur a entendu l'ensemble du passage de Habacuc; mais l'essentiel pour lui, c'est d'expliquer le mot אנוח dans le sens de *rester ferme*, ou *tranquillement posé*, et non pas dans celui de *se reposer*. Cf. le Commentaire de R. Tan'houm de Jérusalem (pag. 85 de mon édition): נסתקר נחן ונבקא חתי ננטר יום שדהתם, *Nous serons tranquilles et nous resterons là à attendre le jour de leur malheur.*

(2) C'est-à-dire, un verbe passif, ou neutre, dérivé du substantif נפש, *âme.*

(3) Voy. ci-dessus, chap. XLI.

(4) En d'autres termes: il est la *pensée*, le sujet *qui pense* et l'objet *qui est pensé*, c'est-à-dire, il est la pensée absolue ayant pour objet elle-

ouvrage (1); car c'est là la base de notre religion, comme nous l'y avons exposé, je veux parler de ce qu'il est *un* seulement et qu'aucune autre chose n'est en *relation* avec lui (2), c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'*éternel* que lui. C'est pour cela qu'on dit חַי יי״ (par le vivant Dieu!), et qu'on ne dit pas חֵי יי״ (par la vie de Dieu!) (3); car sa *vie* n'est rien d'autre que son *essence*, comme

même. La célèbre proposition dont parle l'auteur, et qui a été longuement développée par les philosophes arabes, remonte à Aristote, qui, dans sa Métaphysique (liv. XII, chap. 7 et 9), expose que dans toute intelligence en *acte*, et par conséquent dans le premier moteur, qui est l'*énergie* absolue, il y a toujours identité parfaite entre ce qui pense et ce qui est pensé. Le premier moteur, ou Dieu, est la pensée suprême se pensant elle-même; en lui, la pensée est elle-même son objet, et la pensée divine, dit Aristote, est *la pensée de la pensée* (αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, chap. 9). — L'auteur, après avoir longuement insisté, dans les chapitres précédents, sur la nécessité d'écarter de Dieu toute espèce d'attribut et tout ce qui peut porter atteinte à son unité et à sa simplicité absolue, montre dans ce chapitre que la proposition en question n'implique point de multiplicité dans l'idée divine, et que, dans elle, l'*intellect*, l'*intelligent* et l'*intelligible* sont une seule et même chose. Ici, comme ailleurs, l'auteur marche sur les traces des péripatéticiens arabes, et notamment d'Ibn-Sinâ, son guide habituel. Cf. l'analyse de la philosophie d'Ibn-Sinâ donnée par Schahrestâni, dans son Histoire des sectes religieuses et philosophiques, pag. 376 et suiv. du texte arabe (trad. allem., t. II, pag. 255 et suiv.).

(1) L'auteur veut parler de son *Mischné Tórâ*, ou *Abrégé du Talmud*, où, dès les premières lignes, il établit l'existence et l'unité absolue de Dieu (voy. traité *Yesódé ha-Tórâ*, chap. 1).

(2) Cf. ci-dessus, chap. LII, pag. 200.

(3) Les mots חַי יי״ signifient, selon l'auteur: *par le vivant Dieu*, de sorte que les deux mots désignent une seule chose, et expriment que *Dieu* et *sa vie* sont parfaitement identiques; sa vie étant son essence; les mots חֵי יי״, *vie de Dieu*, établiraient une *relation* entre *Dieu* et *la vie*, comme entre deux choses qui seraient distinctes dans la pensée. Aussi, dit l'auteur, ne trouve-t-on jamais dans l'Écriture l'expression חֵי יי״, *par la vie*

nous l'avons déjà expliqué en écartant les attributs (1). Sans doute, celui qui n'a pas étudié les livres traitant de l'intellect, qui n'a pas saisi l'essence de l'intellect, qui n'en connaît pas le véritable être et qui n'en comprend qu'autant qu'il comprend de l'idée de blanc et de noir, aura beaucoup de peine à comprendre ce sujet, et quand nous disons que Dieu est l'intellect, l'intelligent et l'intelligible, ce sera pour lui comme si nous disions que la blancheur, la chose blanchie et ce qui blanchit sont une seule et même chose (2). Et en effet, combien y a-t-il d'ignorants qui se hâteront (3) de nous réfuter par cet exemple et par d'autres semblables! et combien même y en a-t-il qui, tout en prétendant à la science, trouveront cette chose-là difficile et croiront qu'il est au dessus de notre esprit d'en reconnaître la vérité absolue (4)!

de Dieu! qui serait analogue à חֵי פרעה (Genèse, XLII, 15), *par la vie de Pharaon!* mais on dit toujours חַי י״י, et de même חַי אלהים (II Sam., II, 27), חַי אל (Job, XXVII, 2). L'observation de Maïmonide se confirme surtout, d'une manière frappante, par des passages où les deux expressions se trouvent à côté l'une de l'autre, comme, par exemple: חַי י״י וחֵי נפשך (I Sam., XX, 3; XXV, 26), *par le vivant Dieu et par ta propre vie!*

(1) Voy. ci-dessus, chap. LIII (pag. 213), chap. LVII (pag. 232), et *passim.*

(2) Moïse de Narbonne fait observer que cet exemple n'est pas bien choisi, car la blancheur n'est pas ce qui exerce une action sur l'objet blanchi, comme l'intelligence sur l'objet intelligible; mais c'est à dessein, il me semble, que l'auteur prend un exemple dans les choses familières aux intelligences même les plus vulgaires, et qu'il fait dire des choses absurdes aux ignorants qui osent s'attaquer aux questions philosophiques les plus élevées.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte יתחילו, *commenceront*, ce qui est inexact; cf. ci-dessus, pag. 110, note 4.

(4) Littéralement: *et croiront que reconnaître la vérité de la nécessité de cela* (c'est-à-dire, *reconnaître que ladite proposition est nécessairement vraie*), *c'est une chose qui dépasse les esprits.*

Cependant c'est là un sujet démontrable et évident, selon ce qu'ont exposé les philosophes métaphysiciens, et je vais te faire comprendre ce qu'ils ont établi par la démonstration.

Sache que l'homme, avant de *penser* une chose, est *intelligent en puissance* (1); mais lorsqu'il a pensé une certaine chose, comme,

(1) L'auteur aborde ici un sujet qui, comme il le dit lui-même à la fin de ce chapitre, ne peut être bien compris que par ceux qui connaissent la philosophie péripatéticienne, et notamment la partie relative à l'âme et à ses facultés. Sans entrer ici dans des développements que ne comporteraient pas les limites d'une note, il sera nécessaire, pour mieux faire comprendre le raisonnement de l'auteur, de rappeler brièvement la théorie aristotélique de l'intelligence et les développements que cette théorie a reçus chez les philosophes arabes que notre auteur a pris pour guides. — En considérant les différentes facultés de l'âme énumérées par Aristote, nous y remarquons une progression successive du moins parfait au plus parfait, de telle sorte que chaque faculté supérieure suppose la faculté inférieure, dont elle rend l'action plus complète, et que l'une est à l'autre ce que l'*énergie* ou l'*acte* est à la *puissance*, ou ce que la forme est à la matière. On peut distinguer trois facultés principales de l'âme : la *nutrition* (τὸ θρεπτικόν sc. μόριον), à laquelle se borne la vie des plantes; la *sensibilité* (τὸ αἰσθητικόν), qui appartient à tous les animaux, et la *raison* (τὸ διανοητικόν), qui appartient à l'homme seul (Traité *de l'Ame*, liv. II, chap. 2); la troisième faculté ne saurait exister sans la seconde, ni celle-ci sans la première. La *nutrition* a pour objet les choses matérielles; par cette faculté l'animal s'assimile les choses extérieures elles-mêmes, tandis que par la *sensibilité* il ne reçoit que les formes des choses, de même que la cire ne reçoit que la forme du cachet, et non sa matière. La *raison*, ou la *pensée*, est aux choses intelligibles ce que la sensibilité est aux choses sensibles; mais par les sens nous ne connaissons que les individus ou les formes individuelles; nous savons que les choses sont, mais nous ne savons pas pourquoi elles sont; c'est la raison qui reconnaît les formes générales et les causes. L'âme, dit Aristote, c'est-à-dire la partie intelligente de l'âme, est *le lieu des formes* (τόπος εἰδῶν). Devant dominer tout, la raison n'a pas d'organe corporel particulier; il faut qu'elle soit *impassible*, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas affectée par les choses extérieures, mais qu'elle soit *capable* de recevoir la forme des objets. Ces formes, elle ne les possède pas tout d'abord

par exemple, lorsqu'il a pensé la *forme* de ce bois en question, qu'il a abstrait ce qui en est la forme de ce qui en est la matière, et qu'il s'est figuré la forme abstraite [car c'est en cela que con-

en acte, c'est-à-dire en toute-réalité, mais seulement *en puissance* (*Ibid.*, liv. III, chap. 4). De même que dans tous les êtres on distingue d'une part la matière, ou ce qui est en puissance, et d'autre part la forme, ou la cause qui fait que ce qui est *en puissance* passe à l'*acte*, de même il faut nécessairement que ces différences se retrouvent dans la partie rationnelle de l'âme ou dans l'intelligence. Aristote distingue donc deux *intellects*, l'un *passif* (νοῦς παθητικός), l'autre *actif* (νοῦς ποιητικός). L'intellect passif tient le milieu entre la sensibilité et l'imagination, d'une part, et l'intellect actif, d'autre part; c'est ce dernier surtout qui est séparé (des facultés inférieures de l'âme), impassible, sans mélange avec quoi que ce soit, étant en *acte* par son essence même (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. *Ibid.*, chap. 5). Aristote ne nous dit pas clairement d'où vient cet intellect actif, ni comment il est perçu par l'intellect passif; mais il semble y voir quelque chose de divin, qui vient du debors par le premier moteur. Voy. le traité de la *Génération des animaux*, liv. II, chap. 3: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, κ. τ. λ.; cf. Trendelenburg, *Arist. de Animá*, pag. 496. C'est par le secours de cet intellect actif que toute intelligence individuelle accomplit le travail de la pensée, et, passant de la *puissance* à l'*acte*, elle s'approprie les formes des choses et s'identifie avec elles. Ces formes intelligibles, objet de la pensée, sont elles-mêmes la pensée; car l'intelligence en acte ne saurait être affectée par quelque chose en dehors d'elle, et elle doit puiser en elle-même ce qu'elle a pour objet. L'intelligence donc, dans son *entéléchie* ou dans toute sa réalité, se pense elle-même. Voy. Aristote, Métaphysique, liv. XII, chap. 7: αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Cf. Traité *de l'Ame*, liv. III, à la fin du chap. 4. Telle est, en substance, la théorie d'Aristote; l'obscurité qui règne dans cette théorie, notamment en ce qui concerne la nature de l'intellect actif et son union avec l'intellect passif, a donné lieu, parmi les commentateurs, à de longues discussions et aux opinions les plus diverses, et les philosophes arabes, confondant ici comme ailleurs les théories d'Aristote avec celles de ses commentateurs néoplatoniciens, ont élaboré, sur le sujet qui nous occupe, une doctrine nouvelle qui s'est

siste l'action de l'intellect], il est devenu *intelligent en acte*. L'intellect qui a passé à l'*acte* est lui-même la forme du bois abstraite dans l'esprit de l'homme; car l'intellect n'est point autre chose que l'objet *intelligible*. Tu comprendras donc que la chose intelli-

répandue ensuite parmi les scolastiques. Voici, en résumé, la théorie des philosophes arabes, qui diffèrent entre eux sur plusieurs points essentiels. La faculté *spéculative* ou la *raison théorique,* la plus élevée d'entre les facultés de l'âme rationnelle (voy. ci-dessus, pag. 210, note 1), reçoit l'impression des formes isolées de la matière, soit des formes générales qu'elle abstrait des choses matérielles et individuelles, soit des êtres immatériels et impérissables, qui sont en eux-mêmes des formes abstraites (comme, par exemple, les *intelligences séparées*). Cette faculté, appelée *intellect* (عقل) par excellence, se développe graduellement, en parcourant divers degrés où l'inférieur est à celui qui lui est supérieur ce que la matière est à la forme, ou ce que la puissance est à l'acte. Les philosophes arabes distinguent généralement trois degrés de développement, ou trois intellects: 1° *L'intellect hylique* ou *matériel* (العقل الهيولاني), qui est la simple *disposition* qu'a l'intellect pour abstraire les formes; c'est une simple *puissance* qui n'a pas encore commencé à passer à l'*acte,* et qui est appelée *hylique* parce qu'elle peut être comparée à la *matière* (ὕλη) disposée à recevoir la forme. Cet *intellect hylique* est le *νοῦς παθητικός* d'Aristote (العقل المنفعل) dans toute son abstraction. Les opinions des philosophes arabes sont divisées sur la nature de l'*intellect hylique:* les uns, invoquant l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise, n'y voient qu'une pure *disposition* (استعداد) se rattachant aux autres facultés de l'âme, et qui est périssable comme elles, et cette opinion est adoptée par Maïmonide (voir ci-après, chap. LXX); les autres, prenant pour guide Thémistius, soutiennent que, puisque l'intellect *passif* ou *hylique* doit, selon Aristote, être *sans mélange* (ἀμιγής) avec les autres facultés de l'âme, il faut que ce soit une disposition ayant pour *substratum* une substance séparée des autres facultés; car, disent-ils, si l'*intellect en puissance* n'était qu'une simple disposition se rattachant aux autres facultés de l'âme, il aurait pour substratum quelque chose qui appartiendrait à un autre *genre* que lui-même; mais ce qui est disposé à percevoir les choses intelligibles ne peut être lui-même qu'un *intellect.* Ibn-Roschd, reconnaissant d'une part ce que l'opinion d'Alexandre a d'inadmissible, voit également des difficultés à admettre l'autre opinion, selon

gible est la forme abstraite du bois, qui est elle-même l'intellect passé à l'acte; il n'y a point là deux choses, savoir, l'intellect et la forme pensée du bois; car l'intellect *en acte* n'est point autre chose que ce qui a été *pensé*, et la chose par laquelle la forme

laquelle il y aurait une substance séparée et éternelle dont l'être ne consisterait que dans une *disposition* et dans une simple *puissance* (δύναμις); il choisit donc un terme moyen, en réunissant ensemble les deux opinions, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs (voy. l'article *Ibn-Roschd*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. III, pag. 166 et 167). 2° *L'intellect en acte* (العقل بالفعل); c'est l'intellect qui a su abstraire la forme de la matière, c'est-à-dire, qui a su distinguer, dans les choses individuelles, ce qui en constitue la forme générale, ou ce par quoi une chose est ce qu'elle est. 3° *L'intellect acquis* (العقل المستفاد); ce n'est autre chose que l'intellect en acte devenu en quelque sorte la propriété de l'homme, lorsque les *formes intelligibles* sont toujours présentes dans son intelligence, et qu'il peut s'identifier avec elles à tout instant sans faire de nouveaux efforts. Arrivée à ce degré, l'intelligence humaine a toujours pour objet les pures formes intelligibles; elle a pour objet la connaissance de son propre être et celle des êtres immatériels en dehors d'elle, et elle s'élève à la connaissance des *intelligences séparées* et de Dieu. Dans cet état, elle devient en quelque sorte une substance entièrement séparée du corps (voir ci-après, à la fin du chap. LXXII). Entre l'*intellect en acte* et l'*intellect acquis* quelques philosophes arabes placent encore l'*intellect en capacité* (العقل بالملكة); ils paraissent entendre par là l'intellect en acte devenu une *capacité* (ἕξις, cf. ci-dessus, pag. 195, notes 1 et 2), et avant qu'il soit parvenu en réalité au degré de l'*intellect acquis* (cf. le livre *Ta'rifât* cité dans le Dictionnaire de Freytag, au mot عقل, et l'Analyse de la philosophie d'Ibn-Sinâ, dans Schahrestâni, p. 418 du texte arabe, et t. II, pag. 317, de la trad. all.). C'est là une distinction subtile, dont on ne comprend pas bien la portée, et qui, à ce qu'il paraît, n'a pas été généralement admise; Ibn-Falaquéra, en énumérant les différents *intellects* (voy. l'Appendice du *Moré-ha-Moré*, au commencement du chap. I, pag. 141), ne parle pas de l'*intellect en capacité* (השכל בקנין). — Les études et la spéculation philosophique, bien qu'elles soient nécessaires pour le développement de l'*intellect hylique*, ne suffiraient pas à elles seules pour le faire arriver aux degrés de l'*intellect en acte* et de l'*intellect acquis;* comme toute chose qui n'est qu'*en puissance*,

du bois a été pensée et abstraite, et qui est l'*intelligent* (1), est elle-même indubitablement l'intellect passé à l'acte. En effet, l'essence de tout intellect consiste dans son action, et il ne se peut pas que l'intellect en acte soit une chose et son action une autre chose; car le véritable être de l'intellect (2), c'est la *perception*. Il ne faut donc pas croire que l'intellect en acte soit quelque chose qui existe de son côté, séparé de la perception, et que la perception soit quelque autre chose (qui existe) dans lui; mais (ce qui constitue) l'intellect en lui-même et sa réalité, c'est la perception, et par conséquent, quand tu poses un intellect existant en acte, (tu poses) par là même la perception d'un objet pensé. Ceci est très clair pour celui qui s'est occupé de ces sortes de spéculations.

l'intellect a besoin, pour passer à l'*acte* ou à l'*entéléchie*, d'une *cause* qui soit en dehors de lui-même, et cette cause, c'est l'*intellect actif* universel (العقل الفعّال), la dernière d'entre les intelligences des sphères (voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. IV, et cf. Ibn-Sinâ, dans l'ouvrage de Schahrestâni, pag. 426; trad. all., t. II, p. 328). C'est par l'influence de cet intellect actif que se forme l'*intellect acquis*, considéré comme son *émanation* (de là, dans les versions hébraïques, השכל הנאצל, l'intellect émané), et qui parvient, dans certains hommes élus, à s'identifier complétement avec l'intellect actif universel (cf. ci-dessus, pag. 277, note 3, et mon article *Ibn-Roschd*, l. c., pag. 167 et 169). — Il sera question, dans d'autres endroits, de divers détails de cette théorie, dont nous avons cru devoir présenter ici l'ensemble. On comprend que son obscurité ait donné lieu à de nombreuses divergences d'opinion; les hypothèses, qu'on était allé chercher jusque dans des régions inaccessibles à l'esprit humain, laissaient une libre carrière à l'imagination, et les philosophes arabes les plus éclairés n'ont pu manquer d'abandonner ici le véritable terrain de la spéculation philosophique, pour se perdre dans les rêveries. « Pas un seul, dit Ibn-Falaquéra, n'a une opinion bien arrêtée sur ce sujet, et nous voyons souvent le même auteur changer d'opinion et dire dans un ouvrage tout autre chose que ce qu'il a dit dans un autre. » Voir *Moré-ha-Moré*, liv. II, chap. 25 (pag. 111).

(1) C'est-à-dire, la partie *intelligente* de l'âme humaine.

(2) Littéralement : *la réalité de l'intellect et sa quiddité.*

Puis donc qu'il est clair que l'action de l'intellect, qui consiste dans sa perception, est (ce qui constitue) sa véritable essence, il s'ensuit que ce par quoi la forme de ce bois a été abstraite et perçue, savoir l'*intellect*, est lui-même l'*intelligent*; car c'est cet intellect lui-même qui a abstrait la forme et qui l'a perçue, et c'est là son action à cause de laquelle il est appelé *intelligent*. Mais son action étant elle-même son essence, il n'y a, dans ce qui a été posé comme *intellect en acte*, que la forme du bois en question (1). Il est donc clair (d'une part) que, toutes les fois que l'intellect existe *en acte*, cet intellect est lui-même la chose *intelligible*, et (d'autre part) il a été exposé que l'action qui constitue l'essence de tout intellect, c'est d'être *intelligent* (2); d'où il s'ensuit que l'*intellect*, l'*intelligent* et l'*intelligible* sont toujours une seule et même chose toutes les fois qu'il s'agit d'une pensée *en acte* (3). Mais lorsqu'on pose (une pensée) en puissance, il y a là nécessairement deux choses: l'intellect en puissance et l'intelligible en puissance. Si, par exemple, tu parles de cet intellect *hylique* qui est dans Zéid (4), c'est un intellect en puissance, et de même ce bois est intelligible en puissance (5), et il y a là indu-

(1) C'est-à-dire, puisque ce qui constitue l'essence même de l'intellect, c'est son action, et que l'objet de son action, c'est lui-même, il s'ensuit, dans l'exemple donné, que l'*intellect en acte* n'est absolument autre chose que la *forme* du bois en question.

(2) C'est-à-dire, *de penser*. Il y a ici dans le texte une légère inversion; la traduction littérale serait: ... *que l'action de tout intellect, qui est d'être intelligent* (ou *de penser*), *est* (*en même temps*) *son essence*.

(3) Littéralement: *dans tout ce qui est pensé en acte*, c'est-à-dire, toutes les fois que la pensée s'est réellement identifiée avec la chose qu'elle a pour objet et en a saisi la forme ou le véritable être.

(4) C'est-à-dire, de l'intellect *passif* qui est dans un individu quelconque. Voy. ci-dessus, pag. 306, note.

(5) C'est-à-dire, le bois en lui-même, considéré comme pouvant devenir un objet de la pensée, est une chose *intelligible en puissance*.

bitablement deux choses. Mais quand (la pensée) a passé à l'acte, et que la forme du bois est devenue *intelligible en acte,* alors la forme intelligible est identique avec l'intellect, et c'est par cet intellect lui-même [1], qui est *intellect en acte,* qu'elle a été abstraite et pensée ; (je dis *intellect en acte,*) parce que tout ce dont il existe une action (réelle) existe *en acte.* Ainsi donc, l'intellect en puissance et l'intelligible en puissance sont toujours deux choses. Mais tout ce qui est en puissance doit nécessairement avoir un *substratum* qui porte cette puissance, comme, par exemple, *l'homme;* de sorte qu'il y aura là trois choses : l'homme qui porte ladite puissance et qui est l'*intelligent en puissance,* cette puissance elle-même, qui est l'*intellect en puissance,* et la chose apte à être pensée, et qui est l'*intelligible en puissance;* ou bien, pour parler conformément à notre exemple : l'homme, l'intellect *hylique* et la forme du bois, qui sont trois choses distinctes. Mais lorsque l'intellect est arrivé à l'*acte,* les trois choses ne font plus qu'une seule, et on ne trouvera jamais dans l'intellect et l'intelligible deux choses différentes [2], si ce n'est lorsqu'ils sont pris *en puissance.*

Or, comme il est démontré que Dieu [qu'il soit glorifié!] est *intellect en acte* [3], et comme il n'y a en lui absolument rien qui soit *en puissance,* — ce qui est clair (en lui-même) et sera encore démontré, — de sorte qu'il ne se peut pas que tantôt il perçoive

(1) Il faut lire ובדלך (avec *béth*); dans la version d'Ibn-Tibbon on lit de même ובשכל, tandis que celle d'Al-'Harizi porte ובן השכל. La leçon exprimée par Al-'Harizi (וכדלך avec *câph*) se trouve dans les deux manuscrits de Leyde, mais elle n'offre pas de sens convenable. Dans notre édition (fol. 87 *b,* ligne 6), וכדלך est une faute typographique, pour ובדלך.

(2) Littéralement : *tu ne trouveras jamais l'intellect une chose, et l'intelligible une autre chose.*

(3) Quelques éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent le mot *toujours* (תמיד), qui ne se trouve dans aucun des manuscrits du texte arabe.

et tantôt il ne perçoive pas, et qu'au contraire il est toujours intellect en acte, il s'ensuit que lui et la chose perçue sont une seule et même chose, qui est son essence [1]; et (d'autre part) cette même action de percevoir, pour laquelle il est appelé *intelligent*, est l'*intellect* même qui est son essence. Par conséquent, il est perpétuellement *intellect*, *intelligent* et *intelligible*. Il est clair aussi que, si l'on dit que l'intellect, l'intelligent et l'intelligible ne forment qu'*un* en nombre, cela ne s'applique pas seulement au Créateur, mais à tout intellect. Dans nous aussi, l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose toutes les fois que nous possédons l'intellect *en acte;* mais ce n'est que par intervalles que nous passons de la puissance à l'acte [2]. De même l'*intellect séparé*, je veux dire l'intellect actif (universel) [3], éprouve quelquefois un empêchement à son action ; et, bien que cet empêchement ne vienne pas de lui-même, mais du dehors, c'est une certaine perturbation (qui survient) accidentellement à cet intellect [4]. Mais nous n'avons pas maintenant pour but d'expliquer ce sujet; notre but est plutôt (d'exposer) que la chose qui appartient à Dieu seul et qui lui est particulière, c'est d'être toujours *intellect en acte* et de n'éprouver aucun empêchement

(1) Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, chap. 7; cf. ci-dessus, pag. 301, note 4.

(2) Cf. Aristote, l. c.: εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· κ. τ. λ.

(3) Voy. ci-dessus, pag. 277, note 3, et pag. 308, note.

(4) Comme le dit l'auteur dans d'autres endroits, l'*intellect séparé*, duquel émanent les formes, subit quelquefois dans son action une interruption, dont la cause n'est pas en lui-même, mais qui provient de ce que la matière sur laquelle il agit n'est pas apte à recevoir la forme. Si donc l'action de l'*intellect actif* ne se manifeste pas toujours d'une manière égale, il ne faut pas conclure de là qu'il puisse être tantôt *en puissance* et tantôt *en acte;* car il est essentiellement *énergie*, et l'interruption de son action a sa cause dans des obstacles extérieurs. Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XII et chap. XVIII. — Le mot חרכה̈ (حَرَكَة) n'a pas ici le sens de *mouvement*, mais celui d'*agitation* ou *perturbation*.

à la perception, ni de lui-même, ni d'autre part. Il s'ensuit de là qu'il est toujours et perpétuellement intelligent, intellect et intelligible; c'est son essence même qui est *intelligente*, c'est elle qui est l'*intelligible*, et c'est elle encore qui est l'*intellect* (1), comme cela doit être dans tout *intellect en acte*.

Si nous nous sommes souvent répétés dans ce chapitre, c'est parce qu'il s'agissait d'une chose que les esprits conçoivent très difficilement (2). Je ne pense pas que dans toi la conception intellectuelle puisse être troublée par l'imagination, et que tu puisses, dans ta faculté imaginative, établir à ce sujet une comparaison avec les choses sensibles (3); car ce traité n'a été composé que pour ceux qui ont étudié la philosophie et qui connaissent ce qui a été exposé au sujet de l'âme et de toutes ses facultés.

(1) En d'autres termes : l'essence divine est la *pensée* qui a pour objet elle-même; elle est à la fois la pensée, le sujet qui pense et l'objet qui est pensé.

(2) Littéralement : *nous avons souvent répété ce sujet dans ce chapitre, parce que les esprits sont très étrangers à cette conception.*

(3) Plus littéralement : *et en prenant pour comparaison le sensible, dans la faculté imaginative*. Les mots ואכ֗ד מת֗ל אלמ֗חסוס sont un peu obscurs; je prononce: وأَخْذِ مَثَلِ المحسوسِ, en considérant le génitif أَخْذِ comme dépendant du préfixe dans بالتخيُّل, de sorte que وأَخْذِ serait pour وبأَخْذِ. C'est dans ce sens aussi qu'Ibn-Tibbon paraît avoir entendu le mot אכ֗ד, qu'il traduit en hébreu par un substantif verbal; sa version porte ולקיחת משל המוחש. Al-'Harizi traduit : והנני מדבר עַל דמיון המורגש וכו'; on voit qu'il a pris le mot אכ֗ד pour un verbe (أَخَذَ); mais sa traduction est peu intelligible. Le sens est : Je ne pense pas que toi tu te laisses troubler par l'imagination, et que tu compares le sujet dont il s'agit avec les choses purement sensibles, en appelant à ton secours la faculté imaginative, qui ne doit pas intervenir dans ce qui est du domaine de l'intelligence. L'auteur s'adresse à son disciple (voy. ci-dessus, pag. 3), en disant qu'il est sûr d'être bien compris par lui; autrement il ne lui aurait pas adressé ce traité, qui n'a été composé que pour ceux qui ont étudié la philosophie.

CHAPITRE LXIX.

Les philosophes, comme tu le sais, appellent Dieu la *cause première* (1); mais ceux qu'on connaît sous le nom de *Motécallemîn* (2) évitent cette dénomination avec grand soin et appellent Dieu l'*agent*. Ils croient qu'il y a une grande différence entre dire *cause* et dire *agent* : car, disent-ils, si nous disions qu'il (Dieu) est une *cause*, il s'ensuivrait nécessairement que *l'effet* existe, ce qui conduirait à l'*éternité du monde* et (à admettre) que le

(1) Le texte arabe exprime ici et plus loin le mot *cause* par deux mots différents, علّة et سبب, que les deux versions hébraïques rendent par עלה et סבה; ces deux mots, dans la terminologie philosophique des Arabes, correspondent au mot grec αἰτία ou αἴτιον (Arist., *Métaph.*, V, 2, et *passim*), et sont complètement synonymes, comme le dit Ibn-Roschd dans son *Abrégé de la Métaphysique*, liv. I (vers. hébr.) : הסבה והעלה שני שמות נרדפים והנה יאמרו על הסבות הארבעה אשר הם הפועל והחומר והצורה והתכלית « *Sebeb* et *'illa* sont deux noms synonymes qui se disent des *quatre causes*, savoir : l'efficient, la matière, la forme et la fin. » — La dénomination de *cause première*, dont parle ici l'auteur, très familière aux philosophes arabes et aux scolastiques, se lie intimement au système d'Aristote, qui nous fait voir dans le premier moteur, ou dans Dieu, le dernier terme auquel notre intelligence arrive nécessairement en remontant la série des êtres et des causes. Cette cause première est, selon Aristote, une condition nécessaire de la science, qui serait impossible si les causes s'étendaient à l'infini ; car l'illimité échappe à la science. Voy. *Physique*, liv. VIII, chap. 5 ; *Métaphysique*, liv. II, chap. 2 ; liv. XII, chap. 7 et suiv. — Ce chapitre, comme le précédent, sert de complément à ce que l'auteur a dit sur les attributs ; on y montre que Dieu est en même temps la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale de l'univers, et que ces trois causes, dans lui, sont complètement identiques et ne désignent qu'une seule chose, c'est-à-dire, son *essence* même.

(2) Voy. ci-dessus, pag. 5, note 1 et plus loin, chap. LXXI.

monde lui est (coexistant) d'une manière nécessaire (1); mais si nous disons *agent*, il ne s'ensuit pas nécessairement que *l'objet de l'action* existe ensemble avec lui, car l'*agent* peut être antérieur à son *action;* et ils vont même jusqu'à se figurer que l'agent ne peut être dit *agent* qu'à la condition d'être antérieur à son action (2).

Mais c'est là le raisonnement de celui qui ne sait pas distinguer entre ce qui est *en puissance* et ce qui est *en acte;* car il faut savoir qu'il n'y a pas de différence à cet égard entre les mots *cause* et *agent*. En effet, la *cause* aussi, si tu la prends *en puissance,* précède son *effet* dans le temps, tandis que, si c'est une

(1) L'existence de la *cause* comme telle implique nécessairement celle de l'*effet*, et, dès qu'on appelle Dieu la *cause première,* on déclare par là même que le monde, qui est l'*effet* de cette cause, a toujours existé. Ce raisonnement des *Motécallemîn* est à peu près le même que fait Plotin quand il dit qu'en appelant Dieu *la cause,* nous disons quelque chose qui ne convient pas à lui, mais à nous, parce que nous tenons quelque chose de lui, tandis que lui, il reste en lui-même : ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ, ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ (*Ennéades*, VI, 9, 3). Cf. Ritter, *Geschichte der Philosophie,* t. IV, pag. 579. — Les mots ואן אלעאלם לה, qui se trouvent dans la plupart des manuscrits d'Oxford, signifient : *et que le monde est à lui,* c'est-à-dire, qu'il est dans un rapport nécessaire avec Dieu, et quo son existence est une condition de celle de Dieu. Ibn-Tibbon traduit : ושהעולם מאתו, *et que le monde vient de lui,* ce qui n'est pas tout à fait exact. Al-'Harizi fait un vrai contre-sens en traduisant : וכי העולם עלה, *et que le monde est une cause.* Il a peut-être suivi une leçon incorrecte (ואן אלעאלם עלה̈), qu'on trouve en effet dans l'un des deux manuscrits de Leyde, tandis que l'autre porte : ואן ללעאלם עלה̈, *et que le monde a une cause.* Cette dernière leçon, quoique moins en désaccord avec l'ensemble du passage, est également incorrecte.

(2) Plus littéralement : *bien plus, ils ne se figurent même l'idée d'agent comme agent que par là qu'il est antérieur à son action;* c'est-à-dire, ils croient que l'idée même qu'on attache au mot *agent* implique l'antériorité.

cause *en acte*, l'effet coexiste nécessairement avec cette *cause en acte* (1). De même, si tu prends l'*agent* comme agent *en acte*, il s'ensuit nécessairement que l'objet de son action existe ; car l'architecte, avant de bâtir la maison, n'est point architecte *en acte*, mais architecte *en puissance* (2) [de même que la matière de la maison, avant que celle-ci soit bâtie, est une maison *en puissance*] ; mais lorsqu'il bâtit, il devient architecte (3) *en acte*, et il s'ensuit alors nécessairement qu'il existe (en même temps) quel-

(1) Littéralement : *son effet existe nécessairement par son existence comme cause en acte*. Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de במציאות העלה, il faut lire במציאותה עלה.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent ici les mots וכשיבנה אז הוא בונה בפעל, *et lorsqu'il bâtit il est architecte en acte*. Ces mots ne se trouvent ni dans le texte arabe, ni dans les manuscrits de la version d'Ibn-Tibbon ; ils ont été évidemment ajoutés par les copistes, et cela à cause d'un malentendu auquel a donné lieu cette même version, qui, un peu plus loin, porte אז הוא נבנה, au lieu de אז הוא בונה, de sorte que, sans les mots ajoutés, il manquerait quelque chose dans l'ensemble de ce passage, puisqu'il n'y serait pas fait mention de l'*architecte en acte*. Cf. la note suivante.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte נבנה (*bâti* ou *construit*) ; il paraît que le traducteur hébreu a lu ici מבני au lieu de בנא, ou bien qu'il a cru devoir prononcer ce dernier mot بِنَاء (construction), et non pas بَنَّاء (architecte). Il ne s'est pas aperçu que les mots כמא אן מארה דלך אלבית קבל אן יבני בית באלקוה devaient être considérés comme une parenthèse, et il s'imaginait que les mots פענד מא יבני en étaient la suite, de sorte qu'il a considéré ce dernier verbe יבני comme un verbe passif (يُبْنَى), se rapportant à la *maison*, tandis que c'est un verbe actif (يَبْنِى), se rapportant à l'*architecte*. A la vérité, un manuscrit de Leyde est favorable à la version d'Ibn-Tibbon, car il porte בית (maison), au lieu de בנא ; mais ce n'est là qu'une correction arbitraire et inintelligente. — Al-'Harizi a été ici plus exact, en rendant בנא par *architecte* (בנאי) ; mais il a entièrement supprimé, dans sa version, les mots que nous considérons comme une parenthèse.

que chose de bâti. Nous ne gagnerions donc rien en préférant la dénomination d'*agent* à celle de *cause*. Et (en effet) on a ici uniquement pour but d'établir l'égalité entre ces deux dénominations, et (de montrer) que, de même que nous appelons Dieu *agent*, quand bien même l'objet de son action n'existerait pas encore, — et cela parce qu'il n'y a rien qui puisse le retenir et l'empêcher d'agir quand il le veut, — de même il nous est permis de l'appeler *cause*, absolument dans le même sens, quand bien même l'*effet* n'existerait pas encore.

Ce qui a engagé les philosophes à appeler Dieu *cause* et à ne point l'appeler *agent*, ce n'était pas leur opinion bien connue concernant l'éternité du monde; mais ils avaient pour cela d'autres raisons que je vais te récapituler. Il a été exposé dans la *Physique* qu'il existe différentes *causes* pour tout ce qui a une cause (1), qu'elles sont au nombre de quatre, savoir : la matière, la forme, l'agent (ou l'efficient) et la fin (2), et qu'il y en a de *prochaines* et de *lointaines* (3); chacune de ces quatre est appelée *cause*. Parmi leurs opinions, une de celles que je ne conteste pas est celle-ci, que Dieu est en même temps l'*efficient*, la *forme* et la *fin*; c'est dans ce sens qu'ils disent que Dieu est la *cause*, ce qui embrasse à la fois ces trois causes et ce qui veut dire que

(1) C'est-à-dire, pour tout être, hormis le premier moteur, ou Dieu.

(2) Cf. Aristote, *Physique*, liv. II, chap. 7, où ces quatre causes sont désignées ainsi qu'il suit : ἡ ὕλη (la matière), τὸ εἶδος (la forme), τὸ κινῆσαν (ce qui meut, ou la cause motrice), τὸ οὗ ἕνεκα (le pourquoi ou la cause finale). La cause *formelle*, qui fait qu'une chose *est ce qu'elle est* et qui forme l'*essence* de la chose, est aussi appelée τὸ τί ἦν εἶναι et οὐσία (voy. *Derniers Analytiques*, II, 11; *Physique*, II, 3; *Métaph.*, I, 3); la cause *motrice* s'appelle aussi τὸ ποιοῦν, c'est-à-dire *l'efficient*, et la cause *finale* s'appelle τὸ τέλος, *le but* (*Métaph.*, V, 2 et *passim*), et c'est à ces deux mots que correspondent les termes arabes الفاعل et الغاية.

(3) Cf. Aristote, *Dern. Anal.*, liv. I, chap. 13 (édit. de Bekker); *Métaph.*, liv. VIII, chap. 4.

Dieu est l'efficient du monde, sa forme et sa fin [1]. J'ai donc pour but, dans ce chapitre, de t'expliquer dans quel sens il a été dit de Dieu qu'il est l'*efficient* (ou l'*agent*) et qu'il est aussi la *forme* du monde et sa *fin*. Il ne faut pas ici te préoccuper de la question de savoir si Dieu a (librement) produit le monde, ou si celui-ci, comme ils (les philosophes) le pensent, coexiste nécessairement avec lui [2]; car on entrera là-dessus dans de longs détails, comme il convient à un pareil sujet [3]. Ici on a seulement pour but (d'établir) que Dieu est l'efficient des faits particuliers qui surviennent dans le monde, comme il est l'efficient du monde dans son ensemble. Voici donc ce que je dis : Il a été exposé dans la *Physique* que, pour chacune de ces quatre espèces de causes, il faut chercher une autre cause, de sorte qu'on trouvera d'abord, pour la chose qui naît, ses quatre causes immédiates, et qu'ensuite on trouvera pour celles-ci d'autres causes, et, pour ces causes (secondaires), d'autres causes encore, jusqu'à ce qu'on arrive aux *causes premières;* ainsi, par exemple, telle chose est

(1) C'est-à-dire, que Dieu est en même temps la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale du monde. L'idée du premier moteur, qui n'est pas mue et qui est pure *énergie,* exclut la cause matérielle ; cette dernière est souvent présentée par Aristote comme ce qui est par *nécessité* (τὸ ἐξ ἀνάγκης), et opposée aux trois autres causes, représentant le mouvement et le véritable être, et qui se résume dans une seule cause, laquelle est la *fin* (τὸ οὗ ἕνεκα). Voy. *Physique,* liv. II, chap. 7-9, et cf. le traité *des Parties des animaux,* liv. I, chap. 1. De même l'idée de l'*âme,* qui est *entéléchie,* exclut la cause matérielle ; c'est pourquoi Aristote dit que l'âme est la cause suivant les *trois* modes de cause (Traité *de l'Ame,* liv. II, chap. 4).

(2) Littéralement : *ou s'il (le monde) en résulte nécessairement,* c'est-à-dire, si l'existence du monde est une conséquence nécessaire de celle de Dieu, de sorte que le monde serait éternel, et non pas *créé* par la libre volonté de Dieu.

(3) La question dont il s'agit ici est longuement traitée dans la IIe partie de cet ouvrage.

l'effet produit par tel efficient, qui, à son tour, aura son efficient, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à un premier moteur qui sera le véritable efficient de toutes ces choses intermédiaires (1). En effet, soit A mu par B, B par C, C par D et D par E; cela ne pouvant s'étendre à l'infini, arrêtons-nous, par exemple, à E, et il n'y aura pas de doute que E ne soit le moteur de A, de B, de C et de D, et c'est à juste titre qu'on pourra dire du mouvement de A que c'est E qui l'a fait. C'est de cette manière que chaque fait dans l'univers, quel que soit d'ailleurs l'efficient immédiat qui l'ait produit (2), est attribué à Dieu, ainsi que nous l'exposerons (ailleurs); c'est donc lui qui en est la *cause* la plus éloignée, en tant qu'*efficient*.

De même, si nous poursuivons les *formes* physiques, qui naissent et périssent, nous trouverons qu'elles doivent nécessairement être précédées (chacune) d'une autre forme qui prépare telle matière à recevoir telle forme (immédiate); cette seconde forme, à son tour, sera précédée d'une autre, (et ainsi de suite,) jusqu'à ce que nous arrivions à la dernière forme qui est nécessaire pour l'existence de ces formes intermédiaires, lesquelles sont la cause de ladite forme immédiate. Cette *forme dernière* de tout l'être est Dieu. Si nous disons de lui qu'il est la forme dernière de tout l'univers, il ne faut pas croire que ce soit là une allusion à cette *forme dernière* (3) dont Aristote dit, dans la *Métaphysique*, qu'elle ne naît ni ne périt; car la forme dont il s'agit là est *physique*, et

(1) Voy. les passages d'Aristote indiqués ci-dessus, pag. 313, note 1.

(2) Littéralement : *quand même l'aurait fait quiconque l'a fait d'entre les efficients prochains.*

(3) La version d'Al-'Harizi porte היא הצורה האחרונה, *que ce soit là cette forme dernière;* on lit de même dans l'un des manuscrits de Leyde : הי אלצורה, au lieu de הי אשארה ללצורה. Ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, pag. 37) supprime également le mot אשארה, *allusion;* mais la version d'Ibn-Tibbon est conforme à la leçon que nous avons adoptée.

non pas une *intelligence séparée* (1). En effet, quand nous disons de Dieu qu'il est la *forme dernière* du monde, ce n'est pas comme la forme ayant matière est une forme pour cette matière, de sorte

(1) Aristote montre, dans plusieurs endroits de sa *Métaphysique*, que la matière première et la forme première ne naissent ni ne périssent. Dans tout l'être, la *naissance* (γένεσις) et la *destruction* ou *corruption* (φθορά) ne sont autre chose que le *changement;* ce qui naît, naît de quelque chose (qui est la matière), en recevant la forme (par laquelle seul il est ce qu'il est), et il périt en perdant sa forme. Il est donc clair que l'idée de la *matière,* comme celle de la *forme,* exclut la naissance et la destruction; car, pour que la matière ou la forme pût naître ou périr, il faudrait que chacune des deux fût composée, à son tour, de matière et de forme, ce qui s'étendrait à l'infini, si l'on ne s'arrêtait pas à une première matière et à une première forme, lesquelles, par conséquent, ne peuvent ni naître ni périr. — Maïmonide paraît avoir ici particulièrement en vue un passage du VIIe livre de la *Métaphysique* (chap. 8), où Aristote dit, en résumé, ceci : Puisque ce qui naît, naît *par* quelque chose (la cause efficiente) et *de* quelque chose (la matière). et devient quelque chose (par la *forme*), la cause efficiente ne fait ni la matière seule ni la forme seule. Celui, par exemple, qui fait une sphère de bronze ne fait ni le bronze ni la forme sphérique en elle-même, mais il donne cette forme au bronze, qui en est le *substratum.* Si la cause efficiente faisait réellement cette forme en elle-même, celle-ci à son tour naîtrait *de* quelque chose et se composerait également de matière et de forme, et les *naissances* (γενέσεις) se continueraient à l'infini. Il est donc clair que la *forme,* ou ce que dans les choses sensibles on peut appeler la *figure,* ne *naît* pas; il n'y a donc pas de *naissance* pour celle-ci ni pour le *quoi* en lui-même (τὸ τί ἦν εἶναι), qui naît toujours dans autre chose, soit par l'art, soit par la nature ou par une faculté. Voici les propres termes d'Aristote : εἰ οὖν καὶ τοῦτο ποιεῖ αὐτό (sc. τὸ εἶδος), δῆλον ὅτι ὡσαύτως ποιήσει· καὶ βαδιοῦνται αἱ γενέσεις εἰς ἄπειρον. φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι. τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως. Voy. aussi *Métaph.*, VII, 15; VIII, 3, 5; XII, 3. On voit qu'il s'agit ici en effet, comme le dit Maïmonide, de toute forme en général, ou de la forme *physique,* inséparable de la matière, et non pas seulement de la *forme première* absolue, ou du premier moteur.

que Dieu soit une forme pour un corps (1). Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre, mais de la manière que voici : de même que la forme est ce qui constitue le véritable être de tout ce qui a forme, de sorte que, la forme périssant, l'être périt également, de même Dieu se trouve dans un rapport absolument semblable avec tous les principes de l'être les plus éloignés (2) ; car c'est par l'existence du Créateur que tout existe, et c'est lui qui en perpétue la durée par quelque chose qu'on nomme l'*épanchement*, comme nous l'exposerons dans l'un des chapitres de ce traité (3). Si donc la non-existence du Créateur était admissible, l'univers entier n'existerait plus, car ce qui constitue ses causes éloignées disparaîtrait, ainsi que les derniers effets et ce qui est intermédiaire ; et, par conséquent, Dieu est à l'univers ce qu'est la forme à la chose qui a forme et qui par là est ce qu'elle est, la forme constituant son véritable être. Tel est donc le rapport de Dieu au monde, et c'est à ce point de vue qu'on a dit de lui qu'il est la *forme dernière* et la *forme des formes ;* ce qui veut dire qu'il est celui sur lequel s'appuie en dernier lieu l'existence et le maintien de toutes les formes dans le monde, et que c'est par lui qu'elles

(1) Dieu, tout en mettant en mouvement la sphère céleste, à laquelle il donne la forme, est pourtant entièrement distinct de cette sphère, ainsi que notre auteur l'exposera dans d'autres endroits. Voy. le chapitre suivant, et IIe partie, chap. IV.

(2) Nous avons dû, dans ce passage, nous écarter un peu du texte arabe, dont la construction est peu régulière et même peu logique. Voici la traduction littérale : *Ce n'est pas de cette manière que cela a été dit; mais, de même que tout être doué de forme n'est ce qu'il est que par sa forme, et quand sa forme périt son être périt et cesse, de même un rapport absolument semblable à celui-ci est le rapport de Dieu à tous les principes de l'être les plus éloignés.* Le sens est que Dieu est appelé la *forme dernière,* parce qu'il fait exister les principes de tout ce qui est, lesquels sont éloignés des causes que nous reconnaissons comme immédiates.

(3) Voy. la IIe partie, chap. XII. Sur le mot פיץ (فيض) que nous rendons par *épanchement,* voy. ci-dessus, pag. 244, note 1.

subsistent, de même que les choses douées de formes subsistent par leurs formes. Et c'est à cause de cela qu'il a été appelé, dans notre langue, חי העולמים, ce qui signifie qu'il est la *vie du monde*, ainsi qu'on l'exposera (plus loin) (1).

Il en est de même aussi pour toute *fin* (2), car lorsqu'une chose a une certaine *fin*, tu dois chercher pour cette fin une autre fin. Si, par exemple, tu dis que la *matière* de ce trône est le bois, son *efficient* le menuisier, sa *forme* carrée et de telle ou telle figure, et sa *fin* de s'asseoir dessus, tu dois ensuite demander : A quelle *fin* s'assied-on sur le trône? C'est, répondra-t-on, afin que celui qui s'assied dessus soit élevé au dessus du sol. Mais, demanderas-tu encore, à quelle fin doit-il être élevé au dessus du sol? et on te répondra : C'est afin qu'ainsi assis, il grandisse aux yeux de ceux qui le voient. Et à quelle fin, poursuivras-tu, doit-il paraître grand à ceux qui le voient? C'est, répondra-t-on, afin qu'il soit craint et respecté. Mais, demanderas-tu de nouveau, à quelle fin doit-il être craint? C'est, dira-t-on, afin qu'on obéisse à son ordre. Et à quelle fin, poursuivras-tu encore, doit-on obéir à son ordre? C'est, répondra-t-on, afin qu'il empêche les hommes de se faire du mal les uns aux autres. Et si tu demandes encore : A quelle fin? on te répondra : C'est afin que leur existence se continue en bon ordre. — Il en sera nécessairement de même de chaque *fin* nouvelle, jusqu'à ce qu'on arrive enfin, — selon une certaine opinion qui sera exposée (ailleurs), — à la simple volonté de Dieu, de sorte qu'on répondra à la fin : C'est ainsi que Dieu l'a voulu; ou bien (on aboutira), — selon une autre opinion, — à

(1) Voy. ci-après, vers la fin du chap. LXXII (fol. 103 *b* de notre texte), où l'auteur cite ces mots du livre de Daniel (XII, 7): וישבע בחי העולם. Les mots חי העולמים ne se trouvent point dans l'Écriture sainte, mais dans le rituel des prières; Ibn-Falaquera paraît avoir lu aussi dans notre passage : חי העולם (voy. *Moré ha-Moré*, pag. 37).

(2) C'est-à-dire, pour toute *cause finale;* l'auteur va montrer que les causes finales, aussi bien que les causes efficientes et formelles, aboutissent à une dernière cause, ou à une *fin dernière,* qui est Dieu.

l'exigence de la sagesse divine, ainsi que je l'exposerai, de sorte qu'on répondra à la fin : C'est ainsi que sa sagesse l'a exigé (1). La série de toutes les *fins* aboutira donc, selon ces deux opinions, à la volonté et à la sagesse de Dieu. Mais celles-ci, selon notre opinion, sont son essence; car il a été exposé que l'intention, la volonté et la sagesse de Dieu ne sont point des choses en dehors de son essence, je veux dire, autres que son essence (2). Par conséquent, Dieu est la *fin dernière* de toute chose; tout aussi a pour *fin* de lui devenir semblable en perfection, autant que cela se peut, et c'est là ce qu'il faut entendre par *sa volonté, qui est son essence,* ainsi qu'on l'exposera (3). C'est donc à ce point de vue qu'il a été appelé la *fin des fins*.

Ainsi je t'ai exposé dans quel sens il a été dit de Dieu qu'il est *efficient, forme* et *fin;* c'est pourquoi ils (les philosophes) l'ont appelé *cause,* et non pas seulement *agent* (ou efficient). Sache que certains penseurs (4) parmi ces *motécallemîn* ont poussé l'ignorance et l'audace jusqu'à soutenir que, quand même on admettrait que le Créateur pût ne plus exister, il ne s'ensuivrait point que la chose que le Créateur a produite, c'est-à-dire le monde, dût également cesser d'exister; car (disent-ils) il ne faut

(1) Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XIII, où l'auteur s'étend plus longuement sur cette matière; sur les deux opinions auxquelles on fait ici allusion, voy. *ibid.*, chap. XVII (2e et 3e opinions), et cf. IIe partie, chap. XVIII.

(2) Voy. ci-dessus, chap. LIII, pag. 213 et suiv. — Nous n'avons pu suivre exactement la construction du texte, dont voici le mot à mot: *c'est pourquoi la série de toute fin aboutira, selon ces deux opinions, à sa volonté et à sa sagesse, dont il a été exposé, selon notre opinion, qu'elles sont son essence, et que son intention, sa volonté, ou sa sagesse, ne sont point des choses qui sortent de son essence, je veux dire, qui soient autres que son essence.*

(3) Voy. IIIe partie, chap. XIII, et cf. *ibid.*, chap. XXVII et LIII, et ci-dessus, vers la fin du chap. LIV, ce que l'auteur dit de la perfection humaine.

(4) Voy. ci-dessus, pag. 184, note 3.

pas nécessairement que ce qui a été fait périsse parce que l'auteur, après l'avoir fait, a cessé d'exister. Ce qu'ils ont dit là serait vrai si Dieu était uniquement *efficient*, et que cette chose faite n'eût pas besoin de lui pour prolonger (1) sa durée; de même que, lorsque le menuisier meurt, le coffre (qu'il a fait) n'en périt pas pour cela, car ce n'est pas lui qui en prolonge la durée. Mais, puisque Dieu est en même temps la *forme* du monde, ainsi que nous l'avons exposé, et que c'est lui qui en prolonge la permanence et la durée, il est impossible (de supposer) que celui qui donne la durée puisse disparaître, et que néanmoins la chose qui n'a de durée que par lui puisse continuer d'exister (2).

Voilà donc à quelle grande erreur donnerait lieu cette assertion : que Dieu est seulement *efficient*, et qu'il n'est ni *fin* ni *forme*.

CHAPITRE LXX.

Rakhab (רכב) (3). — Ce mot est un homonyme qui, dans sa première acception (4), désigne la manière habituelle de *monter sur une monture* (5); p. ex.: *Et il était monté* (רכב) *sur son ânesse*

(1) Dans la plupart des manuscrits, on lit אסתמדאר (avec *daleth*), et de même, dans ce qui suit, יסתמדה, אלמסתמד, אלממד, ימדה, ימדהא; dans quelques manuscrits tous ces mots sont écrits avec *resch*, ce qui ne fait guère de différence pour le sens. Cf. ci-dessus, pag. 285, note 1.

(2) Littéralement : *il est impossible que celui qui prolonge s'en aille, et que (néanmoins) reste ce qui est prolongé et qui n'a de durée que par ce qu'il reçoit de prolongation.*

(3) Dans ce chapitre, comme on va le voir, l'auteur explique le verbe רכב, appliqué allégoriquement à Dieu comme *premier moteur* ou comme *cause motrice* et *formelle* de l'univers ; cette explication se rattache bien au chapitre précédent, qui traite de Dieu considéré comme *cause*.

(4) Sur le sens des mots מתֿאלה אלאול, voy. ci-dessus, pag. 75, note 1.

(5) Littéralement : *le chevaucher d'un homme sur les bêtes, selon la manière habituelle.*

(Nombres, XXII, 22). Ensuite il a été métaphoriquement employé dans le sens de *dominer sur une chose,* parce que le cavalier domine et gouverne sa monture, et c'est dans ce sens qu'il a été dit : *Il le fait chevaucher* (ירכּיבהו) *sur les hauteurs de la terre* (Deut., XXXII, 13); *Et je te ferai chevaucher* (והרכבתיך) *sur les hauteurs de la terre* (Isaïe, LVIII, 14), ce qui veut dire : vous dominerez sur les hauteurs de la terre; (de même :) *Je ferai chevaucher* (ארכיב) *Éphraïm* (Osée, X, 11), c'est-à-dire, je le ferai *régner* et *dominer*. C'est dans ce sens qu'il a été dit de Dieu : *Celui qui chevauche* (רכב) *sur le ciel, pour venir à ton aide* (Deut., XXXIII, 26), ce qui veut dire : celui qui *domine* sur le ciel. De même les mots לרוכב בערבות, *celui qui chevauche sur 'Arabôth* (Ps. LXVIII, 5), signifient : celui qui *domine* sur *'Arabôth;* car c'est là la sphère supérieure qui environne tout [1], ainsi que les docteurs le répètent dans plusieurs endroits, en disant [2] qu'il y a *sept cieux* et que *'Arabôth* en est le plus élevé, qui les environne tous. Tu ne les blâmeras pas de compter (seulement) *sept cieux,* quoiqu'il y en ait davantage; car quelquefois on ne compte que pour un seul globe celui qui pourtant renferme plusieurs sphères, comme il est clair pour ceux qui étudient cette matière, et comme je l'exposerai (ailleurs) [3]. Ici on a seulement pour but (de montrer) qu'ils disent toujours clairement que *'Arabôth* est le plus élevé de tous (les cieux), et que c'est de *'Arabôth* qu'on (parle quand on) dit : *celui qui chevauche sur le* CIEL *pour venir à ton aide.*

(1) Voy. la IIe partie, chap. IV et suiv., et cf. ci-dessus, page 57, note 1.

(2) Littéralement : *un texte des docteurs, répété partout,* (*dit*) *qu'il y a etc.* Sur les *sept cieux,* voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ,* fol. 12 *b.*

(3) Voy. la IIe partie, chap. IV, où l'auteur dit que, du temps d'Aristote, on comptait jusqu'à cinquante sphères (cf. *Métaphysique,* XII, 8), mais que les modernes n'en comptent que dix, quoiqu'il y en ait d'entre elles qui renferment plusieurs sphères.

Il y a un passage dans *'Haghîgâ* où l'on dit [1] : « Sur *'Arabôth* réside le Très-Haut, car il est dit : *Exaltez celui qui chevauche sur* 'ARABÔTH (Ps. LXVIII, 5). Et d'où savons-nous que c'est ainsi qu'on appelle le ciel ? C'est qu'ici il est écrit : *celui qui chevauche sur* 'ARABÔTH, et ailleurs : *celui qui chevauche sur le* CIEL. » Il est donc clair qu'on fait partout allusion à une seule sphère, celle qui environne l'univers, et au sujet de laquelle tu vas encore apprendre d'autres détails. Remarque bien qu'ils disent : *(le Très-Haut) réside* SUR *lui,* et qu'ils ne disent pas : *réside* DANS *lui;* car, s'ils eussent dit *dans lui,* c'eût été assigner un lieu à Dieu, ou dire que Dieu est une faculté dans lui, comme se l'imaginaient les sectes des Sabiens [2], savoir, que Dieu est l'esprit de la sphère céleste. En disant donc *réside* SUR *lui,* ils ont déclaré que Dieu est séparé de la *sphère,* et qu'il n'est point une faculté dans elle [3].

Sache aussi que l'expression métaphorique selon laquelle Dieu *chevauche sur le ciel,* renferme une comparaison bien remarquable. En effet, le cavalier est supérieur à la monture [*supérieur* n'est dit ici qu'improprement [4], car le cavalier n'est pas de la même espèce que la monture], et en outre, c'est le cavalier qui met en mouvement la bête et la fait marcher comme il veut; celle-ci est pour lui un instrument dont il dispose à sa volonté, tandis qu'il est, lui, indépendant d'elle et que, loin d'y être joint, il est en dehors d'elle. De même, Dieu [que son nom soit glorifié !] est le moteur de la sphère supérieure, par le mouvement de laquelle se meut tout ce qui est mû au dedans d'elle; mais Dieu est séparé

(1) Voy. Talmud de Babylone, *l. c.*

(2) Voy. ci-dessus, pag. 280, note 2.

(3) Cf. le chapitre précédent, pag. 320, note 1.

(4) Sur le mot תסאמח (تسامُح), voy. ci-dessus, pag. 235, note 1. Pour comprendre le sens de cette parenthèse, il faut se rappeler ce que l'auteur a fait observer plus haut au sujet du *comparatif,* qui ne peut s'employer que lorsqu'il s'agit de deux choses homogènes; voy. au chapitre LVI, pag. 228, et *ibid.*, note 4.

d'elle et n'est point une faculté dans elle. Dans le *Beréschîth rabbâ,* les docteurs, en expliquant cette parole divine : *Une demeure, le Dieu éternel* (Deut., XXXIII, 27), s'expriment ainsi (1) : « Dieu est la demeure du monde, mais le monde n'est point sa demeure ; » et ils ajoutent ensuite (en comparant Dieu à un guerrier monté à cheval) : « Le cheval est l'accessoire du cavalier, mais le cavalier n'est pas l'accessoire du cheval ; c'est là ce qui est écrit : *Lorsque tu montas sur tes chevaux* (Habacuc, III, 8). » Voilà leurs propres termes ; fais-y bien attention, et tu comprendras (2) qu'ils ont exposé par là quel est le rapport de Dieu à la sphère, savoir, que celle-ci est son instrument par lequel il gouverne (3) l'univers. En effet, quand tu trouves chez les docteurs (cette assertion) que dans tel ciel il y a telle chose, et dans tel ciel telle autre chose (4), il ne faut pas l'entendre dans ce sens qu'il

(1) Selon le *Midrasch* de la Genèse, ou le *Beréschîth rabbâ* (sect. 68, au verset ויפגע במקום, Gen., XXVIII, 11), ces mots du Deutéronome : מעונה אלהי קדם, signifient : *le Dieu éternel est une demeure* ou *une retraite,* et correspondent à ce passage : *Seigneur, tu nous as été une retraite* (מעון) *de génération en génération* (Ps. XC, 1).

(2) Le mot ותבין̃, qu'on trouve dans presque tous les manuscrits, doit être considéré comme impératif de la Vᵉ forme (تَبَيَّنْ), qui a ici le sens de *comprendre ;* l'un des manuscrits de Leyde porte פתאמלה ותאמל.

(3) La plupart des manuscrits portent דבר ; quelques uns ont ידבּר à l'aoriste, et de même les deux versions hébraïques, dont l'une a ינהיג, et l'autre יתקן.

(4) L'auteur, revenant à l'explication qu'il a donnée du passage de *'Haghîgâ,* et qu'il trouve confirmée par le passage du *Beréschîth rabbâ,* insiste de nouveau sur les fonctions de la sphère supérieure appelée *'Arabôth,* qui est en quelque sorte l'instrument dont se sert le premier moteur, ou Dieu, pour communiquer le mouvement aux autres sphères. Celles-ci à leur tour se communiquent successivement le mouvement les unes aux autres, et ne sont destinées qu'aux corps célestes ; si donc, dans la suite du passage de *'Haghîgâ,* on fait des *sept cieux* le siége de diverses autres choses, en plaçant, p. ex., dans l'un les trônes des anges, dans un autre, des réservoirs de neige et de grêle, et ainsi de suite, cela

y ait dans le ciel des corps autres que le ciel, mais le sens est que les facultés (de la nature) qui font naître telle ou telle chose et en maintiennent la régularité dérivent de tel ou tel ciel. La preuve de ce que je viens de dire, c'est que les docteurs disent : «*'Arabôth*, dans lequel sont la justice, la vertu, le droit, des trésors de vie, des trésors de paix, des trésors de bénédiction, les âmes des justes, les âmes et les esprits de ceux qui sont encore à naître et la rosée par laquelle le Très-Saint ressuscitera les morts.» Il est évident que rien de tout ce qu'ils énumèrent ici n'est un corps de manière à être dans un lieu; car *la rosée* n'est pas ici une rosée [1] dans le sens propre du mot. Tu remarqueras aussi qu'ici ils disent *dans lequel* (שֶׁבּוֹ), c'est-à-dire que ces choses sont *dans 'Arabôth*, et qu'ils ne disent pas qu'elles sont *sur* lui ; ils ont en quelque sorte déclaré par là que les choses en question, qui existent dans le monde, n'y existent que par des facultés émanées de *'Arabôth*, et que c'est Dieu qui a fait de ce dernier le *principe* de ces choses et les y a fixées. De leur nombre sont les *trésors de vie*, ce qui est exactement vrai ; car toute vie qui se trouve dans un être vivant (quelconque) ne vient que de cette vie-là, comme je l'exposerai plus loin [2]. Remarque aussi qu'ils comprennent dans le nombre *les âmes des justes*, ainsi que *les âmes et les esprits de ceux qui sont encore à naître;* et c'est là un sujet d'une haute importance pour celui qui sait le comprendre. En effet, les âmes qui survivent après la mort ne sont pas la même

doit s'entendre au figuré et s'appliquer aux facultés de la nature émanée des sphères célestes et produisant certains phénomènes. Cela devient surtout évident par les attributions de *'Arabôth*, que l'auteur va énumérer d'après le texte talmudique, et qui, sans aucun doute, ne sont que des allégories.

(1) Les manuscrits portent לים הו טל; mais le second טל doit être considéré comme un mot arabe, et on doit lire طلّ.

(2) Voy. au chapitre LXXII, où la sphère céleste est présentée comme principe de vie de tout l'univers, de même que le cœur est le principe de vie dans l'homme. Cf. la IIe partie, chap. X.

chose que l'âme qui naît dans l'homme au moment de sa naissance; car celle qui naît en même temps avec lui est seulement une chose *en puissance* et une *disposition* (1), tandis que la chose qui reste séparément après la mort est ce qui est devenu (*intellect*) *en acte* (2). L'*âme* qui naît (avec l'homme) n'est pas non plus la même chose que l'*esprit* qui naît (avec lui); c'est pourquoi ils comptent (séparément), comme choses *à naître*, les *âmes* et les *esprits* (3), tandis que l'âme *séparée* n'est qu'une seule chose (4). Nous avons déjà exposé l'homonymie du mot רוח (esprit) (5), et

(1) Littéralement: *la puissance de la disposition*, c'est-à-dire cette chose *en puissance* qui a été désignée comme une simple *disposition*. L'auteur veut parler de ce que les philosophes arabes ont appelé *l'intellect hylique* ou *matériel*, et il se déclare ici pour l'opinion professée par Alexandre d'Aphrodise au sujet de *l'intellect passif*. Voy. ci-dessus, pag. 306, note.

(2) Cf. ci-dessus, pag. 146, note 2.

(3) L'auteur ne s'explique pas clairement sur la distinction qu'il faut faire ici entre les mots *âme* et *esprit*; dans l'*âme* (נשמה), il voit évidemment, soit la *disposition* dont il vient de parler ou l'*intellect hylique*, soit l'ensemble des facultés rationnelles; le mot *esprit* (רוח) paraît ici désigner, selon lui, l'*esprit vital*. Voy. ci-dessus, chap. XL, page 144.

(4) L'auteur veut dire qu'en parlant des *âmes des justes* on ne fait pas la même distinction d'*âmes* et d'*esprits*, parce qu'on entend par là l'*âme immortelle*, qui n'est autre chose que l'*intellect acquis* (voy. ci-dessus, pag. 307, note), et qui par conséquent n'est plus, comme l'*intellect hylique*, une des nombreuses facultés de l'*âme rationnelle*, laquelle périt avec l'homme. Cf. ci-dessus, pag. 146, et voy. aussi ce que notre auteur dit sur le même sujet dans son *Mischné-Tórá* ou Abrégé du Talmud, traité *Yesódé ha-Tórá*, chap. IV, §§ 8 et 9.—Ici et dans d'autres passages encore, l'auteur indique assez clairement que l'âme, pour parvenir à l'immortalité, doit être arrivée dans cette vie au degré de l'*intellect acquis*; au chapitre XXVII de la IIe partie, l'auteur attribue expressément la permanence aux seules *âmes des hommes supérieurs* (אנפס אלפצׂלא).

(5) Voy. ci-dessus, chapitre XL.

nous nous sommes aussi expliqué, à la fin du livre *Madda'*, sur ces divers homonymes (1).

Tu vois par là comme ces hautes vérités, objet de la spéculation des plus grands philosophes (2), sont disséminées dans les *Midraschôth*, que le savant non équitable, en les lisant superficiellement, trouve ridicules, parce qu'il en voit le sens littéral en contraste avec la réalité de l'être; mais ce qui est la cause de tout cela, c'est qu'on s'est exprimé d'une manière énigmatique, parce que ces sujets étaient trop profonds pour les intelligences vulgaires, comme nous l'avons déjà dit bien des fois.

Pour terminer le sujet dont j'ai abordé l'explication, j'ajoute (3) que les docteurs ont entrepris de prouver par des passages de l'Écriture (4) que les choses énumérées existent dans *'Arabôth*, en disant: « Pour ce qui est de la *justice* et du *droit*, il est écrit: *la justice et le droit sont la base de ton trône* (Ps. LXXXIX, 15). » Et de même, ils prouvent que les autres choses qu'ils ont énumérées y existent également, en montrant qu'elles sont mises en rapport avec Dieu (5). Il faut bien comprendre cela. — Dans les

(1) Plus littéralement: *et nous avons aussi exposé..... ce qu'il y a dans ces noms en fait d'homonymie.* Le livre intitulé *Madda'* (Science) est le premier des quatorze livres dont se compose le *Mischné-Tórá;* l'auteur fait allusion, sans doute, à un passage du traité *Teschoubá* (ch. VIII, § 3), où, en parlant de l'*âme*, il indique le sens des mots נפש et נשמה.

(2) Littéralement: *regarde donc comme ces sujets extraordinaires et vrais, auxquels est arrivée la spéculation des plus élevés d'entre ceux qui ont philosophé.*

(3) Littéralement: *je reviens achever ce que j'ai entrepris de faire comprendre, et je dis etc.*

(4) Les mots בנצוץ פואסיק signifient: *par des textes de versets (bibliques)*; פואסיק est un pluriel irrégulier, de forme arabe, du mot rabbinique פסוק, *verset.*

(5) Le texte arabe de ce passage est assez obscur; en voici à peu près le mot à mot: *Et de même ils ont prouvé, pour ces (autres) choses qu'ils ont énumérées, qu'étant (dans) un rapport avec Dieu, elles sont auprès de*

Pirké Rabbi Éliézer (chap. 18), on dit : « Le Très Saint a créé *sept cieux*, et entre tous il n'a choisi, pour trône glorieux de son règne, que le seul *'Arabôth;* car il est dit : *Exaltez celui qui chevauche sur 'Arabôth* (Ps. LXVIII, 5). » Tel est le passage textuel ; il faut

lui. Le mot ענדה (*chez lui* ou *auprès de lui*) ne se rapporte pas à Dieu, mais au ciel *'Arabóth*, et il eût été plus régulier de construire ainsi la phrase arabe : וכדלך אסתדלוא עלי אן תלך אלתי עדוהא הי ענדה ללה תעאלי באנהא נסבה (c.-à-d. בכונהא מנסובה). Au lieu de נסבה (نسبة) que portent la plupart des manuscrits, quelques uns ont נסבת (نُسِبَتْ), et l'un des manuscrits de Leyde, מנסובה (منسوبة) ; ces deux dernières leçons paraissent avoir été substituées au mot נסבה, pour faciliter l'intelligence du passage. Le sens est : que les docteurs, pour prouver que les autres choses qu'ils ont énumérées existent également dans *'Arabóth*, se bornent à citer des passages bibliques où ces choses sont directement attribuées à Dieu ; car rien n'émane de Dieu que par l'intermédiaire de *'Arabóth*, qui, comme on l'a vu, est l'instrument par lequel Dieu régit l'univers. Ainsi, p. ex., pour prouver que *'Arabóth* renferme *des trésors de vie*, on cite ces mots du Psalmiste : *Car auprès de toi est la source de vie* (Ps. XXXVI, 10) ; pour *les trésors de paix*, on cite ce passage : *Et il l'appela* (l'autel) *Dieu éternel de paix* (Juges, VI, 24) ; pour *les trésors de bénédiction : Il recevra la bénédiction de la part de l'Éternel* (Ps. XXIV, 5), et ainsi de suite. Voir *'Haghígá*, l. c. — Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon (à l'exception de l'édit. *princeps*), notre passage se trouve traduit deux fois, d'abord littéralement, ensuite d'une manière qui en rend plus clairement le sens ; la seconde traduction est conçue en ces termes : וכן הביאו ראיה על השאר שהם בערבות מהיותם מיוחסים לשם יתעלה (les mots שהם אצלו, qu'ajoutent les éditions, sont répétés de la première traduction et doivent être effacés). La plupart des manuscrits et l'édition *princeps* n'ont que cette seconde traduction, qu'Ibn-Tibbon avait mise en marge, en y ajoutant la note suivante qu'on trouve dans quelques manuscrits : אמר שמואל בן תבון הלשון המוגה מחוץ אינו יוצא מלשון הערבי אך הוא יוצא מגוף הענין מלשון חגיגה והוא האמת בעצמו והוא שהעיר עליו באמרו והבן זה « Samuel Ibn-Tibbon dit : La rédaction rectifiée qui se trouve dehors ne correspond pas au texte arabe, mais ressort du sujet même contenu dans le texte de *'Haghígá;* c'est le sens véritable, et c'est là ce que l'auteur a indiqué en disant : *Il faut comprendre cela.* »

également t'en bien pénétrer. Sache aussi qu'un ensemble de bêtes de monture s'appelle *mercabâ* (מרכבה, *attelage* ou *char*), mot qui est fréquemment employé ; p. ex. : *Et Joseph fit atteler sa* MERCABA ou *son char* (Genèse, XLVI, 29) ; *dans le char* (מרכבת) *du ministre* (*Ibid.*, XLI, 43) ; *les attelages* ou *les chars* (מרכבות) *de Pharaon* (Exode, XV, 4). La preuve que ce nom désigne un nombre de bêtes, c'est qu'on a dit : *Une* MERCABA (ou *un attelage*) *montait et sortait d'Égypte pour six cents pièces d'argent, et un cheval pour cent cinquante* (I Roi, X, 29), et cela prouve que *mercabâ* désigne *quatre chevaux*. Or, dis-je, comme il a été affirmé par la tradition [1] que le *trône glorieux* (de Dieu) est porté par *quatre animaux*, les docteurs l'ont appelé pour cela *mercabâ*, par comparaison avec l'*attelage* qui se compose de quatre individus.

Mais voilà qu'on a été entraîné loin du sujet de ce chapitre [2]. Il y aura nécessairement encore beaucoup d'autres observations à faire sur cette matière ; mais il faut revenir au but de ce chapitre qui était de montrer [3] que les mots *celui qui chevauche sur le ciel* (Deut., XXXIII, 26) signifient : celui qui, par sa puissance et sa volonté, fait tourner et mouvoir la sphère environnante [4]. De même, à la fin du verset, les mots *et par sa majesté, les cieux,* signifient : celui qui par sa majesté fait tourner les cieux. On a donc fait ressortir le premier [qui, comme nous l'avons exposé, est *'Arabôth*] par le verbe *chevaucher* (רכב),

(1) Littéralement : *comme il a été dit, selon ce qui a été dit,* c'est-à-dire, selon l'explication traditionnelle donnée par les rabbins à la vision d'Ézéchiel, où il est question des *quatre animaux* et du trône céleste. Voy. Ézéchiel, chap. I, versets 5 et suiv., et cf. la III[e] partie de cet ouvrage, chap. II.

(2) Littéralement : *voilà à quel point a été entraînée la parole dans ce chapitre.*

(3) Littéralement : *mais le but de ce chapitre, vers lequel on a voulu ramener le discours, était (de montrer) que etc.*

(4) Cf. ci-dessus, pag. 28, note 1.

tandis que pour les autres [1] (on a employé) le mot *majesté* (גאוה); car c'est par suite du *mouvement diurne,* accompli par la sphère supérieure, que se meuvent toutes les (autres) sphères, comme la partie se meut dans le tout, et c'est là la grande puissance qui meut tout et qui, à cause de cela, est appelée *majesté* (גאוה).

Que ce sujet soit toujours présent à ton esprit pour (comprendre) ce que je dirai plus tard; car il contient la preuve la plus importante par laquelle on puisse connaître l'existence de Dieu [je veux parler de la circonvolution de la sphère céleste], ainsi que je le démontrerai [2]. Il faut t'en bien pénétrer.

CHAPITRE LXXI.

Sache que les nombreuses sciences que possédait notre nation pour approfondir ces sujets [3] se sont perdues tant par la longueur des temps que par la domination que les peuples barbares exerçaient sur nous, et aussi parce que ces sujets, ainsi que

(1) Plusieurs manuscrits portent ובקיתה avec le suffixe masculin; de même Ibn-Tibbon et Ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, pag. 41): ושאריתו. Il faut lire ובקיתהא, comme l'ont en effet quelques manuscrits, et traduire, en hébreu, ושאריתם.

(2) Voir la IIe partie, chap. I.

(3) C'est-à-dire, les sujets métaphysiques dont il a été question dans les chapitres précédents, et qui ont été désignés par les rabbins sous la dénomination de *Ma'asé mercabâ* (voir le chapitre précédent, et ci-dessus, pag. 9). — Avant d'exposer, dans la IIe partie de cet ouvrage, les doctrines des philosophes sur l'existence de Dieu, son unité et son incorporalité, l'auteur va donner, dans les derniers chapitres de cette Ire partie, un exposé du système des *Motécallemîn.* Le présent chapitre, servant d'introduction à cet exposé, renferme quelques indications historiques sur l'origine dudit système, dont l'influence se fait sentir chez certains théologiens juifs d'Orient. L'auteur fait entendre, au commencement de

nous l'avons exposé (1), n'étaient point livrés à tout le monde, les textes des Écritures étant la seule chose qui fût abordable pour tous. Tu sais que même la Loi traditionnelle (2) n'était point autrefois rédigée par écrit, à cause de ce dicton si répandu dans notre communion : « Les paroles que je t'ai dites de vive voix, il ne t'est pas permis de les transmettre par écrit (3). » Et c'était là une mesure extrêmement sage à l'égard de la loi ; car on évitait par là les inconvénients dans lesquels on tomba plus

ce chapitre, que les sciences philosophiques avaient été cultivées par les juifs anciens, et que les sujets métaphysiques en question ne leur étaient pas familiers seulement par la tradition religieuse. Quelle que puisse être la valeur de cette assertion, elle est conforme à l'opinion de plusieurs auteurs anciens, et j'ai fait voir ailleurs que cette opinion a été soutenue par des écrivains païens, chrétiens et musulmans. Voy. mon article *Juifs*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. III, pag. 352, et les notes que j'y ai jointes dans les *Archives israélites*, cahier de mars 1848 (le tout publié à part en allemand, avec des additions, par le Dr B. Beer, sous le titre de : *Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden*, Leipzig, 1852, in-8°, pag. 7 et 96). Du temps de Maïmonide, ladite opinion était généralement accréditée, comme on le voit dans le passage suivant d'Ibn-Roschd, vers la fin de sa *Destruction de la Destruction* (vers. hébr.): ולא יספק אחד שהנה היו בבני ישראל חכמים רבים וזה גלוי מהספרים אשר ימצאו אצל בני ישראל המיוחסים אל שלמה ולא סרה החכמה ענין נמצא באנשי הנבואה והם הנביאים ע״ה « Personne ne doute qu'il n'y ait eu parmi les Israélites beaucoup de philosophes, et cela est évident par les livres qu'on trouve chez les Israélites et qu'on attribue à Salomon. La science a continuellement existé parmi les hommes inspirés, qui sont les prophètes. »

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXXIV, pag. 127 et suiv.

(2) Sur le mot פקה (فِقْه), que les deux traducteurs hébreux rendent par תלמוד (Talmud), voy. ci-dessus, pag. 7, note 1.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Guittîn*, fol. 60 *b*, où le verset : *Écris-toi ces paroles, etc.* (Exode, XXXIV, 27), est interprété dans ce sens qu'il n'est point permis ni d'enseigner verbalement la Loi écrite, ni de transmettre par écrit la Loi orale.

tard [1], je veux dire, les nombreuses manières de voir, la division des opinions, les obscurités qui régnaient dans l'expression du rédacteur, l'erreur à laquelle celui-ci était sujet [2], la désunion survenue parmi les hommes, qui se partageaient en sectes, et enfin l'incertitude au sujet des pratiques. Loin de là, la chose resta confiée à tous égards au *grand tribunal*, comme nous l'avons exposé dans nos ouvrages talmudiques et comme l'indique le texte de la Loi [3]. Or, si à l'égard de la Loi traditionnelle on a usé de tant de réserves [4], pour ne pas la perpétuer dans un recueil prodigué à tout le monde, (et cela) à cause des inconvénients qui pouvaient en résulter, à plus forte raison ne pouvait-on rien mettre par écrit de ces *secrets de la Tôrâ* pour être livré à tout le monde; ces derniers, au contraire, ne se transmettaient

(1) Littéralement : *car c'était éviter ce dans quoi on tomba plus tard.* Il faut considérer le mot הרב comme un nom d'action (هَرْب) et וקע comme un verbe passif impersonnel (وُقِعَ). La traduction d'Ibn-Tibbon, qui rend ces deux mots comme des prétérits actifs, n'est pas bien claire.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte וספקות נופלות בלשון המחובר בספר ושגגה תתחבר לו. On voit que le traducteur a pris אלמדון pour un participe passif (المدوَّن) signifiant *ce qui a été rédigé par écrit;* c'est dans le même sens que ce mot a été rendu par Al-'Harizi. Les mots ושגגה תתחבר לו (*l'erreur qui s'y joignait*) signifieraient d'après plusieurs commentateurs : les fautes des copistes qui se joignaient à l'obscurité de la rédaction; mais le mot arabe سَهْو désigne plutôt une erreur de *pensée* ou d'*opinion*, une *méprise*. Il nous paraît préférable de considérer אלמדון comme un participe actif (المدوِّن), signifiant *rédacteur;* les mots וסהו יצחבה signifient littéralement *et la méprise* ou *l'erreur qui l'accompagnait*, c'est-à-dire, qui était dans l'esprit du rédacteur.

(3) Voy. Deutéronome, chap. XVII (v. 8-12), et Maïmonide, *Mischné Tôrâ*, préface.

(4) Le mot אלמשאחה (comme on lit dans tous les manuscrits), ou mieux אלמשאחّה (المشاحّة), est le nom d'action de la IIIe forme de شحّ, ayant le sens de *être avare de quelque chose, s'abstenir avec soin.*

que par quelques hommes d'élite à quelques autres hommes d'élite, ainsi que je te l'ai exposé en citant ce passage : « On ne transmet les *secrets de la Tôrâ* qu'à un homme de conseil, savant penseur, etc. (1). » Et c'est là la cause qui fit disparaître dans notre nation ces principes fondamentaux si importants, au sujet desquels on ne trouve que quelques légères remarques et quelques indications qui se présentent dans le Talmud et dans les *Midraschôth*, et qui ne sont qu'un petit nombre de noyaux entourés de nombreuses écorces ; de sorte que les hommes se sont occupés de ces écorces, ne soupçonnant pas qu'il y eût quelque noyau caché dessous.

Quant à ce peu de choses que tu trouves du *calâm* (2) chez

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXXIV, page 127.

(2) Le mot *calâm* (كلام), qui signifie *parole, discours*, désigne aussi une science qui se forma chez les musulmans dès le IIe siècle de l'hégire, et qui avait pour but de combattre les doctrines des sectes hétérodoxes et plus tard celle des philosophes, en employant contre ses adversaires les armes de la dialectique et les raisonnements empruntés aux écoles philosophiques. On peut donner à cette science le nom de *dogmatique*, ou de théologie rationnelle, et elle a beaucoup d'analogie avec la *scolastique* chrétienne. Le *calâm* se développa surtout depuis l'introduction, parmi les Arabes, de la philosophie péripatéticienne, et on verra plus loin (chap. LXXIII et suiv.) quelles furent les doctrines établies par cette science et comment elles s'y prenaient pour démontrer la vérité des principaux dogmes religieux, notamment de ceux qui établissent l'unité et l'immatérialité de Dieu et la Création. Quant au nom de *calâm*, les Arabes eux-mêmes ne sont pas d'accord sur son origine ; selon les uns, on appelait ainsi ladite science parce qu'on y avait d'abord discuté principalement sur ce qu'il fallait entendre par *parole divine* ou par la *parole* (*calâm*) attribuée à Dieu (cf. ci-après, pag. 343, note 3) ; selon les autres, le mot *calâm* ne serait qu'une imitation du mot *mantik* (منطق), qui signifie également *parole*, ou *discours*, et par lequel les philosophes désignaient une des principales branches de leur doctrine, savoir, la *logique*. Voy. Schahrestâni, *Histoire des sectes religieuses et philosophiques*, texte ar., pag. 18 (trad. all., t. I, pag. 26) ; cf. Pococke, *Specimen hist. ar.*, pag. 195. Du mot *calâm* vient le verbe *técallam* (تكلم), ayant le sens de *professer le*

quelques *Gueônîm* et chez les Karaïtes [1], au sujet de l'unité de Dieu et de ce qui s'y rattache, ce sont des choses qu'ils ont empruntées aux *Motécallemîn* des musulmans, et c'est très peu en comparaison de ce que les musulmans ont écrit là-dessus. Il arriva aussi que, dès que les musulmans eurent commencé (à embrasser) cette méthode, il se forma une certaine secte, celle

calâm, et dont le participe *motécallem,* au pluriel *motécallémîn,* désigne les partisans du *calâm*. Ayant égard au sens de *parole* qu'a le mot *calâm,* les traducteurs hébreux ont appelé cette science חכמת הדבר et ont désigné les Motécallémîn sous le nom de *Medabberim* (מדברים), que les traducteurs latins, à leur tour, ont rendu par *loquentes*. On peut voir aussi ce que j'ai dit sur le *calâm* dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. I, art. *Arabes* (pag. 169 et 174), et dans ma *Notice sur R. Saadia Gaôn*, pag. 16 et suiv. (Bible de M. Cahen, t. IX, pag. 88 et suiv.).—Les deux traducteurs hébreux ne se sont pas bien rendu compte du sens que le mot אלכלאם a dans notre passage, et ils l'ont pris dans son sens primitif de *parole* ou *discours;* Ibn-Tibhon traduit : מדברי ענין היחוד, et Al-'Harizi : מדבריהם בענין היחוד. A la suite des mots que nous venons de citer, il faut lire, dans la version d'Ibn-Tibbon : ומה שנתלה בזה הענין, comme l'ont les manuscrits et l'édition *princeps;* dans les autres éditions, on a mis par erreur : ומה שנתנלה מזה הענין.

(1) On sait que le titre de *Gaôn* גאון (au plur. *Gueônîm*) est celui que portaient les chefs des académies juives de Babylone, sous la domination arabe, depuis la fin du VII[e] jusque vers le milieu du XI[e] siècle. La période des *Gueônîm* coïncide avec celle du développement du *calâm* chez les Arabes; l'exemple donné par les théologiens musulmans fut suivi par certains docteurs juifs d'Orient, qui, comme les *Motécallemîn,* cherchèrent à soutenir les dogmes religieux par la spéculation philosophique, et jetèrent les bases d'une théologie systématique et rationnelle. Ce furent les docteurs de la secte des Karaïtes qui les premiers entrèrent dans cette voie et adoptèrent eux-mêmes le nom de *Motécallemîn* (voy. le *Khozari,* liv. V, § 15), sans toutefois admettre toutes les hypothèses du *calâm* musulman, qui seront exposées plus loin (ch. LXXIII). Quelques docteurs rabbanites parmi les *Gueônîm* imitèrent l'exemple des Karaïtes (cf. ci-dessus, pag. 286, note 3, et pag. 290, note 2). Il nous reste, dans le *Livre des Croyances et des Opinions* de Rabbi Saadia Gaôn, un monument important de ce qu'on peut appeler le *calâm* juif, et c'est à ce célèbre docteur que Maïmonide paraît ici faire allusion, comme le fait observer

des *Mo'tazales* (1), et nos coreligionnaires leur firent maints emprunts et suivirent leur méthode. Beaucoup plus tard, il naquit

Moïse de Narbonne dans son commentaire à notre passage. Dans le t. III du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Juifs* (pag. 355-357), j'ai donné quelques autres détails sur ce sujet. J'ajouterai encore que des auteurs arabes du Xe siècle parlent expressément des *Motécallemîn* juifs. Al-Mas'oudi en cite plusieurs qu'il avait personnellement connus (voy. Silv. de Sacy, *Notices et Extraits des manuscrits*, t. VIII, pag. 167). 'Isa ibn-Zara'a, auteur arabe chrétien de Bagdad, en parlant, dans ses opuscules théologiques, d'un certain Abou'l-Khéir Daoud ibn-Mouschadj, dit que c'était un des principaux *Motécallemîn* juifs et un profond penseur (...من متكلّمي اليهود وكان متقدّما فيهم نظّارا). Voy. ms. ar. de la Biblioth. imp., ancien fonds, n° 98, fol. 40 *b* et 42 *a*.

(1) La secte des *Mo'tazales* (المعتزلة), dont le nom signifie *séparés* ou *dissidents*, eut pour fondateur Wâcil ibn-'Atâ (né l'an 80 de l'hégire, ou 699-700 de l'ère chrét., et mort l'an 131, ou 748-749 de l'ère chrét.). Wâcil, disciple d'Al-'Hasan al-Baçri (de Bassora), s'étant *séparé* (اعتزل) de l'école au sujet de quelque dogme religieux, se fit lui-même chef d'école, et établit une doctrine dont les éléments étaient empruntés à différentes sectes précédentes (cf. Schahrestâni, pag. 18 et suiv.; trad. all., t. I, pag. 25 et suiv.; Pococke, *Specimen hist. ar.*, pag. 211 et suiv.). Les Mo'tazales, subdivisés en plusieurs branches, s'accordent tous sur les deux points suivants : 1° L'homme a une liberté parfaite dans ses actions; il fait de son propre mouvement le bien et le mal, et il a ainsi des mérites ou des démérites. 2° Dieu, absolument *un*, n'a point d'attributs distincts de son essence (cf. ci-dessus, pag. 209, note 1). C'est à cause de ces deux points principaux de leur doctrine, ayant pour but d'établir la justice et l'unité absolues de Dieu, que les Mo'tazales se désignent eux-mêmes par la dénomination de اصحاب العدل والتوحيد (partisans de la *justice* et de l'*unité*). Ce sont précisément ces mêmes expressions que l'historien arabe Al-Mas'oudi emploie pour désigner la doctrine des disciples de 'Anân (voir de Sacy, *Notices et Extraits*, l. c.; *Chrest. ar.*, t. I, pag. 349-351), ce qui prouve que les théologiens karaïtes prirent surtout pour modèle les docteurs musulmans de la secte des *Mo'tazales*. D'accord avec Maïmonide, l'auteur karaïte Ahron ben-Élie dit expressément que les savants karaïtes et une partie des rabbanites suivaient les doctrines des *Mo'tazales* (voy. עץ חיים ou *Arbre de la iev*, édit. de Leipzig, pag. 4).

parmi les musulmans une autre secte, celle des *Asch'ariyya* (1), professant d'autres opinions, dont on ne trouve rien chez nos coreligionnaires; non pas que ceux-ci aient choisi de préférence la première opinion plutôt que la seconde, mais parce qu'il leur était arrivé par hasard de recevoir la première opinion, et qu'ils l'avaient adoptée en la croyant fondée sur des preuves démonstratives (2). Quant aux Andalousiens de notre communion, ils sont tous attachés aux paroles des philosophes et penchent vers leurs opinions, en tant qu'elles ne sont pas en contradiction avec un article fondamental de la religion; et tu ne trouveras point qu'ils marchent, sous un rapport quelconque, dans les voies des ***Motécallemîn***. C'est pourquoi, dans ce peu de choses qui nous

(1) Les *Asch'ariyya* ou Ascharites sont les disciples d'Abou'l-'Hasan 'Ali ben-Isma'îl al-*Asch'ari*, de Bassora (né vers l'an 880 de l'ère chrét., et mort en 940). Celui-ci, élevé dans les principes des Mo'tazales, et déjà un de leurs principaux docteurs, déclara publiquement, un jour de vendredi, dans la grande mosquée de Bassora, qu'il se repentait d'avoir professé des doctrines hérétiques, et qu'il reconnaissait la préexistence du Korân, les attributs de Dieu et la prédestination des actions humaines. Les Ascharites admettaient donc, sans détour, des attributs de Dieu distincts de son essence et niaient le libre arbitre de l'homme. On voit que leur doctrine était diamétralement opposée à celle des Mo'tazales; ils faisaient néanmoins quelques réserves pour éviter de tomber dans l'anthropomorphisme et pour ne pas nier toute espèce de mérite et de démérite dans les actions humaines (voy. l'art. *Arabes* dans le *Dictionnaire des sc. philos.*, t. I, pag. 176, et cf. ci-dessus, pag. 186, note 1). Plusieurs détails de la doctrine des Ascharites seront exposés plus loin, ch. LXXIII (Propos. 6, 7 etc.); sur le fatalisme absolu que professait cette secte, voy. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XVII (3e opinion).

(2) Littéralement : *et qu'ils la croyaient une chose démonstrative*, c'est-à-dire, qu'ils croyaient que les opinions des *Mo'tazales* étaient des vérités qui pouvaient être rigoureusement démontrées.

reste de leurs (auteurs) modernes, ils suivent, sous beaucoup de rapports, à peu près notre système (adopté) dans ce traité [1].

(1) Il semble résulter de ce que dit ici Maïmonide qu'il avait existé avant lui en Andalousie ou dans l'Espagne musulmane un certain nombre de théologiens ou de philosophes juifs (cf. ci-dessus, ch. XLII, pag. 149, et *ibid.*, note 1), mais que déjà de son temps on ne possédait plus de la littérature philosophique des juifs d'Espagne qu'un petit nombre d'ouvrages émanés de quelques écrivains récents. Ceux qui nous restent encore aujourd'hui justifient en général le jugement porté par notre auteur, à l'exception de deux qui ont fait divers emprunts aux Motécallemîn. Salomon ibn-Gebirol, de Malaga, nous a laissé, dans sa *Source de vie,* un document important qui prouve que dès le XI[e] siècle, et avant que la philosophie péripatéticienne eût trouvé un digne représentant parmi les musulmans d'Espagne, les juifs de ce pays s'étaient livrés avec succès aux études philosophiques et avaient abordé les plus hautes questions métaphysiques; et dès cette même époque il y eut aussi en Espagne des écrivains qui crurent devoir défendre la religion contre les envahissements de la philosophie. Cf. ma *Notice sur Abou'l-Walîd Merwân ibn-Djanâ'h,* pag. 81 et suiv. (*Journal asiatique,* juillet 1850, pag. 45 et suiv.). Vers 1160, Abraham ben-David, de Tolède, adversaire d'Ibn-Gebirol, entreprit, dans son ouvrage intitulé *la Foi sublime,* de concilier ensemble la religion et la philosophie, et on reconnait en lui un grand admirateur de la philosophie d'Aristote, qu'il fait intervenir dans les questions religieuses à peu près dans la même mesure que Maïmonide. Vers la même époque Juda ha-Lévi, de Castille, avait, dans son célèbre *Khozari,* déclaré la guerre à la philosophie, dans laquelle il était profondément versé; mais en même temps il avait rejeté les raisonnements du *calâm,* qu'il regardait comme des subtilités inutiles (voy. son dit ouvrage, liv. V, § 16). Parmi ses contemporains, Moïse ben-Jacob ibn-Ezra paraît appartenir à l'école philosophique, tandis que Joseph ibn-Çaddîk se trouvait à divers égards sous l'influence du *calâm* (cf. ci-dessus, pag. 209, note 1). Cette même influence se fait remarquer, à la fin du XI[e] siècle, dans le célèbre ouvrage de Ba'hya ben-Joseph, de Saragosse, intitulé *Devoirs des cœurs;* dans le livre I[er], qui traite de l'*unité de Dieu,* nous trouvons plusieurs arguments empruntés aux *Motécallemîn* (voir notamment le chap. V), quoique, sous le rapport des attributs divins, Ba'hya se montre entièrement d'accord avec les philosophes (cf. ci-dessus, pag. 238, note 1).

Il faut savoir que tout ce que les musulmans, tant Mo'tazales qu'Ascharites, ont dit sur les sujets en question, ce sont des opinions basées sur certaines propositions, lesquelles sont empruntées aux écrits des Grecs et des Syriens, qui cherchaient à contredire les opinions des philosophes et à critiquer leurs paroles (1). Et cela pour la raison que voici : Lorsque l'Église chrétienne, dont on connaît la profession de foi, eut reçu dans son sein ces nations (2), parmi lesquelles les opinions des philosophes étaient répandues, — car c'est d'elles qu'est émanée la philosophie, — et qu'il eut surgi des rois qui protégeaient la religion, les savants de ces siècles, parmi les Grecs et les Syriens, virent

(1) L'auteur fait allusion aux écrivains ecclésiastiques, grecs et syriens, qui, à partir du VIe siècle, durent défendre les dogmes chrétiens contre la philosophie péripatéticienne de plus en plus dominante et contre les nombreuses hérésies issues de cette même philosophie. Les défenseurs de la religion se servirent des armes de la dialectique que l'étude de la philosophie d'Aristote leur avait mises entre les mains. Cf. Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. III, pag. 534 ; Ritter, *Geschichte der Philosophie*, t. VI, pag. 458 et suiv. (*Philos. chrét.*, liv. VII, chap. 1). La même méthode, comme l'auteur va l'expliquer, fut suivie par les *Motécallemîn* musulmans, qui connaissaient les écrits de plusieurs écrivains de l'Église grecque, tels que Jean Philopone, Jean Damascène et autres, et qui étaient encore plus à même de puiser dans les écrits des théologiens chrétiens de Syrie et de Mésopotamie. Des savants chrétiens, tant nestoriens que jacobites, vivaient en grand nombre au milieu des musulmans, qui leur devaient la connaissance de la philosophie et des sciences des Grecs. Cf. Wenrich, *De auctorum Græcorum versionibus et commentariis syriacis arabicis etc.*, pag. 7-22 ; E. Renan, *De Philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852.

(2) Littéralement : *lorsque la nation chrétienne eut embrassé (dans son sein) ces nations [et l'assertion des chrétiens est ce qu'on sait] etc.* Le mot מלّה (ملّة), *nation*, désigne surtout une grande communauté religieuse. Au lieu de דעוי (assertion), quelques manuscrits ont le verbe אדעוא (ادّعوا) ; de même Ibn-Tibbon : וטענו הנוצרים מה שכבר נודע, *et les chrétiens affirmaient* (ou *soutenaient*) *ce qu'on sait*. L'auteur veut parler des mystères de l'Incarnation et de la Trinité.

qu'il y avait là des assertions avec lesquelles les opinions philosophiques se trouvaient dans une grande et manifeste contradiction. Alors naquit parmi eux cette science du *calâm,* et ils commencèrent à établir des propositions, profitables pour leur croyance, et à réfuter ces opinions qui renversaient les bases de leur religion. Et lorsque les sectateurs de l'islamisme eurent paru et qu'on leur transmit les écrits des philosophes, on leur transmit aussi ces réfutations qui avaient été écrites contre les livres des philosophes. Ils trouvèrent donc les discours de Jean le grammairien (1), d'Ibn-'Adi (2) et d'autres encore, traitant de ces matières; et ils s'en emparèrent dans l'opinion d'avoir fait une importante trouvaille. Ils choisirent aussi dans les opinions des philosophes anciens tout ce qu'ils croyaient leur être utile (3), bien

(1) Cet auteur est Jean Philopone, surnommé *le grammairien,* qui florissait à Alexandrie dans les VI[e] et VII[e] siècles; son commentaire sur la *Physique* d'Aristote porte la date de l'an 333 de l'ère de Dioclétien, ou des Martyrs, qui correspond à l'an 617 de l'ère chrét. (voy. Fabricius, *Biblioth. gr.*, t. X, pag. 640, 4[e] édition). Les discours de Philopone, auxquels Maïmonide fait ici allusion, sont, sans doute, sa *Réfutation* du traité de Proclus sur l'éternité du monde, et sa *Cosmogonie de Moïse.*

(2) Abou-Zacariyya Ya'hya IBN-'ADI, chrétien jacobite, de Tecrît en Mésopotamie, vivait à Bagdad au X[e] siècle. Il était disciple d'Al-Farâbi, et se rendit célèbre par ses traductions arabes de plusieurs ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs. Selon le *Tarikh al-'hocamâ* d'Al-Kifti, il mourut le 13 août de l'an 1285 des Séleucides (974 de l'ère chrét.), âgé de 81 ans. Cf. Abou'l-Faradj, *Hist. dynast.*, texte ar., pag. 317, vers. lat., pag. 209. Ibn-'Adi composa aussi des écrits théologiques, où il cherchait à mettre d'accord la philosophie avec les dogmes chrétiens; ainsi, par exemple, il voyait dans la *Trinité* l'unité de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible (cf. ci-dessus, chap. LXVIII), qui sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit (voy. Hammer, *Encyklopædische Übersicht der Wissenschaften des Orients,* pag. 423). Il paraîtrait que Maïmonide ne connaissait pas bien l'époque à laquelle avait vécu Ibn-'Adi et qu'il le croyait plus ancien, puisqu'il semble supposer que les premiers *Motécallemîn* musulmans avaient puisé dans ses écrits.

(3) Littéralement : *tout ce que celui qui choisissait croyait lui être utile.*

que les philosophes plus récents en eussent démontré la fausseté, comme, par exemple, l'hypothèse des *atomes* et du *vide* (1); et ils s'imaginaient que c'étaient là des choses d'un intérêt commun et des propositions dont avaient besoin tous ceux qui professaient une religion positive. Ensuite le *calâm* s'étendit et on entra dans d'autres voies extraordinaires, dans lesquelles les ***Motécallemîn*** grecs et autres ne s'étaient jamais engagés (2); car ceux-ci étaient plus rapprochés des philosophes (3). Puis il surgit encore, parmi les musulmans, des doctrines religieuses qui leur étaient particulières et dont il fallait nécessairement prendre la

(1) Voir ci-après, chap. LXXIII, propos. 1 et 2.

(2) La plupart des manuscrits d'Oxford portent אלם, et ce mot a été pris par Ibn-Tibbon dans le sens de *souffrir, être malade* ou *affecté de quelque chose* (أَلِمَ), car il le traduit par נחלו (c.-à-d. נֶחֱלוּ, *niph'al* de חלה). Dans les deux manuscrits de Leyde on lit עלם (عَلِمَ), et c'est cette leçon qu'exprime Al-'Harizi, qui a נודעו ; dans un manuscrit de la version d'Ibn-Tibbon (fonds de l'Oratoire, nº 46), on lit de même ידעו au lieu de נחלו. Aucune des deux versions n'exprime le vrai sens du texte arabe, où il faut lire أَلَمَّ (IVe forme de لَمَّ), verbe qui signifie *entrer, aborder, s'engager dans quelque chose;* cf. ci-dessus, chap. XXVIII, פלדלך לא ילםّ בהדא אלמעני, *c'est pourquoi il ne s'engage pas dans cette question* (fol. 31 *b* de notre texte et pag. 96 de la traduction), où Ibn-Tibbon rend le verbe ילםّ par הכנים עצמו.

(3) C'est-à-dire, leur temps était plus rapproché de celui des philosophes anciens, auxquels ils se rattachaient par plusieurs liens. C'est du moins ainsi que ce passage a été entendu par Al-'Harizi qui traduit : כי החכמים ההם היה זמנם קרוב לדור הפילוסופים. Cependant, selon quelques commentateurs, le sens serait que les théologiens grecs *se tenaient plus près* des philosophes, c'est-à-dire, ne s'écartaient pas tant de leurs doctrines; le texte arabe, ainsi que la version d'Ibn-Tibbon, admet en effet cette interprétation, et elle est aussi favorisée par une variante de quelques manuscrits arabes qui portent אלפלספה, *de la philosophie,* au lieu de אלפלאספה, *des philosophes.*

défense; et, la division ayant encore éclaté parmi eux à cet égard, chaque secte établit des hypothèses qui pussent lui servir à défendre son opinion.

Il n'y a pas de doute qu'il n'y ait là des choses qui intéressent également les trois (communions), je veux dire, les juifs, les chrétiens et les musulmans, comme, par exemple [1], le dogme de la *nouveauté* du monde, [de la vérité duquel dépend celle des miracles,] et d'autres encore [2]. Mais les autres questions dans lesquelles les sectateurs des deux religions (chrétienne et musulmane) ont pris la peine de s'engager, comme, par exemple, ceux-ci dans la question de la Trinité et quelques sectes de ceux-là dans celle de la *parole* [3] [de sorte qu'ils ont eu besoin d'établir certaines hypothèses de leur choix, afin de soutenir les questions

(1) Tous les manuscrits arabes portent והי au féminin, se rapportant à אשׁא; les deux versions hébraïques ont והוא.

(2) וגירהא ne peut grammaticalement se rapporter qu'au mot אלמעֻגזאת, et il en est de même du mot וזולתם dans les versions hébraïques; mais nous croyons que l'auteur a mis par inadvertance וגירהא, au lieu de וגירה, et que ce mot se rapporte à אלקול. De cette manière se justifie aussi l'emploi du féminin והי dont nous avons parlé dans la note précédente.

(3) L'auteur fait allusion à la discussion qui s'éleva entre les théologiens musulmans sur la *parole divine* adressée aux prophètes, et notamment à Mo'hammed. Selon les uns, la parole de Dieu est *éternelle*, et le Korân, dans lequel elle est déposée, a existé de toute éternité; selon les autres, elle est *créée* dans le sujet dans lequel elle se révèle, et qui la revêt de lettres et de sons. Voy. Pococke, *Specimen hist. ar.*, pag. 217 et suiv.; Schahrestâni, pag. 30 et 156 (trad. all., t. I, pag. 42 et 236); cf. ci-dessus, pag. 290, note 2. C'est dans ce sens aussi qu'Ibn-Tibbon explique le mot דבור, par lequel il rend ici le mot arabe כלאם; dans quelques manuscrits de sa version on lit cette note du traducteur: רוצה בו דבור השם לנביאים כי האריכו לדבר במהותו אם הוא קדמון או מחודש « Il veut parler de la parole de Dieu (adressée) aux prophètes; car ils (les musulmans) ont discuté longuement sur la question de savoir si elle est éternelle ou créée. »

dans lesquelles ils s'étaient engagés [1]], ainsi que tout ce qui est particulier à chacune des deux communions et a été posé en principe par elle [2], (de tout cela, dis-je,) nous n'en avons besoin en aucune façon.

En somme, tous les anciens [3] *Motécallemîn*, tant parmi les Grecs devenus chrétiens que parmi les musulmans, ne s'attachèrent pas d'abord, dans leurs propositions, à ce qui est manifeste dans l'être, mais ils considéraient comment l'être *devait* exister pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion, ou du moins ne pas la renverser. Cet *être* imaginaire une fois établi, ils déclarèrent que l'être *est* de telle manière; ils se mirent à argumenter pour confirmer ces hypothèses d'où ils devaient prendre les propositions par lesquelles leur système pût se confirmer ou être à l'abri des attaques. Ainsi firent même les hommes intelligents qui, les premiers, suivirent ce procédé; ils consignèrent cela dans des livres et prétendirent que la seule spéculation les y avait amenés sans qu'ils eussent eu égard à un système ou à une opinion quelconque du passé. Ceux qui plus tard lisaient ces livres ne savaient rien de ce qui s'était passé; de sorte qu'en trouvant dans ces livres anciens de graves argumentations et de grands efforts pour établir ou pour nier une certaine chose, ils s'imaginaient que ce n'était nullement dans l'intérêt des principes fondamentaux de la religion qu'on avait besoin d'établir ou de nier cette chose [4], et que les anciens

(1) Littéralement : *certaines hypothèses, au moyen desquelles hypothèses, qu'ils avaient choisies, ils soutenaient les choses dans lesquelles ils s'étaient engagés.*

(2) Littéral.: *de ce qui a été posé chez elle.* Les mots ממא אתֿצֿע פיהא sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon (selon les éditions) par ממה שחובר בהם לה, *de ce qui a été* COMPOSÉ *à cet égard par elle*, c'est-à-dire, de ce qui a été consigné dans des écrits; nous préférons la leçon de plusieurs manuscrits qui portent ממה שהוצע לה.

(3) Tous les manuscrits ont אלאול au singulier, ce qui est irrégulier.

(4) Littéralement : *qu'on n'avait nullement besoin d'établir ou de nier cette chose, pour ce qui est nécessaire des bases de la religion.*

n'avaient fait cela que pour montrer ce qu'il y avait de confus dans les opinions des philosophes et pour élever des doutes sur ce que ceux-ci avaient pris pour une démonstration. Ceux qui raisonnaient ainsi ne se doutaient pas qu'il en était tout autrement [1]; car, au contraire, si les anciens se sont donné tant de peine pour chercher à établir telle chose et en nier telle autre [2], ce n'était qu'à cause du danger qui pouvait en résulter, fût-ce même au bout (d'une série) de cent prémisses, pour l'opinion qu'on voulait avérer, de sorte que ces anciens *Motécallemîn* coupèrent la maladie dès son principe [3]. Mais je te dirai en thèse générale que la chose est comme l'a dit Thémistius, savoir : que l'être ne s'accommode pas aux opinions, mais que les opinions vraies s'accommodent à l'être [4].

Ayant étudié les écrits de ces *Motécallemîn,* selon que j'en

(1) Littéralement : *ne s'apercevaient pas et ne savaient pas que la chose n'était pas comme ils croyaient.*

(2) Littéralement : *pour établir ce qu'on cherchait à établir, et pour nier ce qu'on cherchait à nier.*

(3) C'est-à-dire : Ils nièrent même des propositions inoffensives, dès qu'ils s'aperçurent que, de conséquence en conséquence, elles pouvaient aboutir à une proposition dangereuse pour la religion.

(4) Moïse de Narbonne exprime son étonnement de ce que l'auteur cite ici Thémistius (commentateur d'Aristote du IVe siècle), au lieu de citer Aristote lui-même, qui, dit-il, a longuement traité ce sujet dans la lettre Γ (le liv. IV) de la Métaphysique, où il s'exprime ainsi : « Si toute pensée et toute opinion étaient vraies, tout serait nécessairement vrai et faux à la fois; car beaucoup d'hommes pensent le contraire de ce que pensent d'autres, et croient que ceux qui ne pensent pas comme eux sont dans l'erreur. » Ce qui veut dire (ajoute Moïse de Narbonne) qu'il faudrait que les choses fussent vraies et fausses à la fois, si elles s'accommodaient aux opinions des hommes ; car souvent les hommes ont sur une seule et même chose des opinions opposées. Le passage auquel il est fait allusion se trouve au liv. IV, chap. 6, de la Métaphysique, où Aristote, combattant la doctrine de Protagoras (qui disait que l'homme ou l'opinion individuelle est la mesure de toutes choses), s'exprime en

avais la facilité, comme j'ai aussi étudié, selon mon pouvoir, les écrits des philosophes, j'ai trouvé que la méthode de tous les *Motécallemîn* est d'une seule et même espèce, quoique présentant diverses variétés. En effet, ils ont tous pour principe qu'il ne faut pas avoir égard à l'*être* tel qu'il est, car ce n'est là qu'une *habitude,* dont le contraire est toujours possible dans notre raison. Aussi, dans beaucoup d'endroits, suivent-ils l'*imagination,* qu'ils décorent du nom de *raison*. Après avoir donc établi les propositions que nous te ferons connaître, ils ont péremptoirement décidé, au moyen de leurs démonstrations, que le monde est *créé;* or, dès qu'il est établi que le monde est créé, il est indubitablement établi qu'il y a un ouvrier qui l'a créé. Ils démontrent ensuite que cet ouvrier est *un,* et enfin ils établissent qu'étant *un,* il n'est point un corps. Telle est la méthode de tout *Motécallem* d'entre les musulmans dans ce genre de questions; et il en est de même de ceux qui les ont imités parmi nos coreligionnaires et qui ont marché dans leurs voies. Quant à leurs manières d'argumenter et aux propositions par lesquelles ils établissent la nouveauté du monde ou en nient l'éternité, il y en a de variées; mais la chose qui leur est commune à tous, c'est d'établir tout d'abord la nouveauté du monde, au moyen de laquelle il est avéré que Dieu existe. Quand donc j'ai examiné cette méthode, mon âme en a

ces termes: εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν, κ. τ. λ. Après avoir fait quelques autres citations du même chapitre, Moïse de Narbonne ajoute: « Il me semble que l'auteur (Maïmonide), en composant ce traité, consultait particulièrement les modernes. » Il paraît en effet que Maïmonide, en étudiant la philosophie péripatéticienne, ne remontait pas toujours aux sources, et se bornait à lire les analyses des commentateurs; parmi ces derniers, Thémistius était un des plus accrédités chez les Arabes, et c'est surtout dans les ouvrages de ce commentateur et dans ceux d'Ibn-Sînâ que beaucoup de savants arabes étudiaient la philosophie d'Aristote. Cf. Schahrestâni, l. c., pag. 312 et 326 (trad. all., t. II, pag. 160 et 181).

éprouvé une très grande répugnance, et elle mérite en effet d'être repoussée; car tout ce qu'on prétend être une preuve de la nouveauté du monde est sujet aux doutes, et ce ne sont là des preuves décisives que pour celui qui ne sait point distinguer entre la démonstration, la dialectique et la sophistique (1). Mais pour celui qui connaît ces différents arts, il est clair et évident que toutes ces démonstrations sont douteuses, et qu'on y a employé des prémisses qui ne sont pas démontrées.

Le terme jusqu'où pourrait aller, selon moi, le théologien (2) qui cherche la vérité, ce serait de montrer la nullité des démonstrations alléguées par les philosophes pour l'*éternité* (du monde); et combien ce serait magnifique si l'on y réussissait! En effet, tout penseur pénétrant qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même sait bien que cette question, je veux dire (celle de savoir) si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête. Nous en parlerons longuement; mais qu'il te suffise (maintenant de savoir), pour ce qui concerne cette question, que depuis trois mille ans, et jusqu'à notre temps, les philosophes de tous les siècles ont été divisés là-dessus, (comme on peut le voir) dans ce que nous trouvons de leurs ouvrages et de leur histoire (3). Or, puisqu'il en est ainsi de cette question, comment donc la

(1) La dialectique et la sophistique s'occupent du même genre de questions que traite la philosophie et elles ont pour objet l'*être*. Mais, dit Aristote, la dialectique ne fait qu'*examiner* là où la philosophie *reconnaît*; la sophistique *paraît* (la science), sans l'être: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική· ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ'οὔ. Métaph., liv. IV, chap. 2.

(2) אלמתשרעון (proprement: *ceux qui s'occupent de la Loi*) signifie la même chose que אהל אלשריעה; voy. ci-dessus, pag. 68, note 3.

(3) Dans la version d'Ibn-Tibbon il faut ajouter, après מחבוריהם, le mot ודבריהם, qu'on trouve dans les manuscrits de cette version et dans celle d'Al-'Harizi; le sens est, qu'on peut s'en convaincre, soit par leurs propres ouvrages, soit par ce qui est rapporté sur leur compte.

prendrions-nous comme prémisse pour construire (la preuve de) l'existence de Dieu ? Celle-ci serait alors douteuse : Si le monde est *créé* (dirait-on), il y a un Dieu ; mais s'il est *éternel*, il n'y a pas de Dieu. Voilà où nous en serions, à moins que nous ne prétendions avoir une preuve pour la nouveauté du monde et que nous ne l'imposions de vive force (1), afin de pouvoir prétendre que nous connaissons Dieu au moyen de la démonstration. Mais tout cela serait loin de la vérité ; selon moi, au contraire, la manière véritable, c'est-à-dire la méthode démonstrative dans laquelle il n'y a point de doute, consiste à établir l'existence de Dieu, son unité et son incorporalité par les procédés des philosophes, lesquels procédés sont basés sur l'éternité du monde. Ce n'est pas que je croie l'éternité du monde, ou que je leur fasse une concession à cet égard ; mais c'est que, par cette méthode, la démonstration devient sûre et on obtient une parfaite certitude sur ces trois choses, savoir, que Dieu existe, qu'il est *un* et qu'il est incorporel, sans qu'il importe de rien décider à l'égard du monde, (savoir) s'il est éternel ou créé. Ces trois questions graves et importantes étant résolues par une véritable démonstration, nous reviendrons ensuite sur la nouveauté du monde et nous produirons à cet égard toutes les argumentations possibles (2).

Si donc tu es de ceux qui se contentent de ce qu'ont dit les *Motécallemîn* et que tu croies qu'il y a une démonstration solide pour la nouveauté du monde, certes c'est fort bien ; et si la chose ne te paraît pas démontrée, mais que tu acceptes traditionnellement des prophètes que le monde est créé, il n'y a pas de mal à

(1) Littéralement : *et que nous ne combattions pour cela par le glaive.* Il y a peut-être ici une allusion ironique à la manière dont l'islamisme chercha à propager ses doctrines.

(2) Littéralement : *et nous dirons là-dessus tout ce par quoi il est possible d'argumenter,* c'est-à-dire, nous produirons tous les arguments qu'on peut alléguer en faveur de la nouveauté du monde, ou du moins contre son éternité. Voy. la IIe partie, chap. XV et suiv.

cela. Cependant, il ne faut pas demander (dès à présent) : Comment le prophétisme peut-il subsister, si le monde est éternel? (et il faut attendre) jusqu'à ce que tu aies entendu ce que nous dirons sur le prophétisme dans le présent traité; car nous ne nous occupons pas maintenant de ce sujet. Mais ce qu'il faut savoir, c'est que dans les propositions que les *hommes des racines* (1), je veux dire les *Motécallemîn,* ont établies pour affirmer la nouveauté du monde, il y a *renversement du monde* et *altération des lois de la nature* (2), comme tu vas l'entendre; car je ne puis me dispenser de te parler de leurs propositions et de leur manière d'argumenter.

Quant à ma méthode, elle est telle que je vais te la décrire sommairement. Le monde, dis-je, est nécessairement ou éternel ou créé. Or, s'il est créé, il a indubitablement un créateur, car c'est une notion première que ce qui est *né* ne s'est pas fait naître lui-même, mais ce qui l'a fait naître est autre chose que lui; donc (dit-on), ce qui a fait naître le monde, c'est Dieu. Si (au contraire) le monde est éternel, il s'ensuit nécessairement, en vertu de telle et telle preuve, qu'il existe un être, autre que tous les corps de l'univers, qu'il n'est ni un corps, ni une faculté dans un corps, qu'il est *un,* permanent, éternel, qu'il n'a pas de cause et qu'il est immuable; cet être est Dieu. Il est donc clair que les preuves

(1) Le mot اصوليّون désigne ceux qui s'occupent des *racines* (اصول) ou des doctrines fondamentales de la religion; ce sont ces *racines* qui forment le sujet du *calâm,* tandis que les *branches* (فروع), c'est-à-dire, tout ce qui est secondaire, et notamment les pratiques, sont du domaine de la jurisprudence (فِقه). Voy. Pococke, *Specimen hist. ar.*, texte d'Abou'l-Faradj, pag. 16; Schahrestâni, pag. 28 (tr. all., t. I, pag. 38 et 39).

(2) Les expressions hébraïques הִפּוּךְ עולם et שִׁנּוּי סדרי בראשית, dont se sert ici l'auteur, sont empruntées à des locutions talmudiques fort connues; p. ex. : עולם הָפוּךְ ראיתי, Talm. de Bab., traité *Pesa'hîm,* fol. 50 *a;* נשתנו לו סדרי בראשית, *ibid.*, traité *Schabbâth,* fol. 53 *b;* גדולה חבתן של ישראל שהקב"ה משנה סדרי בראשית בשביל טובתן *Schemôth rabbâ,* sect. 38.

de l'existence de Dieu, de son unité et de son incorporalité, il faut les obtenir uniquement par l'hypothèse de l'éternité (du monde), et ce n'est qu'ainsi que la démonstration sera parfaite, n'importe que (réellement) le monde soit éternel ou qu'il soit créé (1). C'est pourquoi tu trouveras que toutes les fois que, dans mes ouvrages talmudiques, il m'arrive de parler des dogmes fondamentaux (2) et que j'entreprends d'établir l'existence de

(1) Voici quel est le raisonnement de l'auteur : Si on admet que le monde est *créé*, il s'ensuit sans doute qu'il existe un créateur ; mais on ne parvient ainsi à établir autre chose que la simple *existence* de Dieu, tandis qu'en admettant l'*éternité* du monde, on aura des démonstrations rigoureuses pour établir en même temps l'immatérialité, l'unité et l'immutabilité de Dieu, ainsi qu'on le verra dans les premiers chapitres de la IIe partie de cet ouvrage. Il faut donc emprunter tout d'abord les arguments de ceux qui professent l'éternité de la matière première, afin qu'il ne reste point de doute sur la véritable nature de l'Être suprême, sauf à réfuter ensuite l'hypothèse de l'éternité de la matière. On sent facilement ce que ce raisonnement a de vicieux ; il renferme l'aveu implicite que le croyant qui admet le dogme de la Création *ex nihilo* doit admettre l'unité et l'incorporalité de Dieu comme objets de la foi religieuse et renoncer à toute *démonstration* à cet égard. Voici comment Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, pag. 43) s'exprime sur notre passage : « On peut ici objecter : Comment veut-on démontrer un sujet aussi important au moyen d'une chose douteuse, et à plus forte raison si cette chose n'est pas vraie ? car, si les prémisses de la démonstration ne sont pas vraies, comment la conclusion peut-elle être vraie, et comment peut-on avec de telles prémisses former une démonstration qui ne soit point douteuse ?... Sans doute, cela n'a pu échapper à notre maître, qui a sagement disposé toutes ses paroles. » Cf. ci-dessus, pag. 29, note 1.

(2) Littéralement : *C'est pourquoi tu trouveras toujours dans ce que j'ai composé sur les livres du* FIKH (ou *du Talmud*), *lorsqu'il m'arrive de parler de bases* (ou *de principes fondamentaux*), *etc.* Au lieu de קואעד un des manuscrits d'Oxford (catal. d'Uri, n° 359) porte קואעד אלשׂריעה̈, *des bases de la religion.* C'est cette leçon qui a été suivie dans les deux versions hébraïques ; celle d'Ibn-Tibbon a יסודות הדת, et celle d'Al-'Harizi יסודות האמונה. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, pag. 43) a mis פנה מפנות התורה, ce qui serait en arabe : קאעדה̈ מן קואעד אלשׂריעה̈.

Dieu, je le fais dans des termes inclinant vers l'*éternité* (de la matière). Ce n'est pas que je professe l'*éternité;* mais je veux affermir l'existence de Dieu dans notre croyance par une méthode démonstrative sur laquelle il ne puisse y avoir aucune contestation, afin de ne pas appuyer ce dogme vrai, d'une si grande importance, sur une base que chacun puisse ébranler et chercher à démolir, et que tel autre puisse même considérer comme non avenue [1]. Et d'autant plus [2] que les preuves philosophiques sur ces trois questions [3] sont prises dans la nature visible de l'être, qui ne saurait être niée qu'à la faveur de certaines opinions préconçues, tandis que les preuves des ***Motécallemîn*** sont puisées dans des propositions contraires à la nature visible de l'être, de sorte qu'ils sont obligés [4] d'établir qu'aucune chose n'a une nature (fixe).

Je te donnerai dans ce traité, en parlant de la ***nouveauté du monde,*** un chapitre particulier dans lequel je t'exposerai une certaine démonstration sur cette question [5], et j'arriverai au terme auquel tout ***Motécallem*** a aspiré, sans que pour cela je nie la nature de l'être, ni que je contredise Aristote dans rien de ce qu'il a démontré. En effet, tandis que la preuve que certains ***Motécallemîn*** ont alléguée pour la nouveauté du monde, et qui

(1) Littéralement : *et qu'un autre puisse prétendre n'avoir jamais été construite.*

(2) C'est-à-dire, j'ai d'autant plus de raisons pour en agir ainsi.

(3) C'est-à-dire, celles de l'existence, de l'unité et de l'incorporalité de Dieu.

(4) Les manuscrits portent ילתגון et plus loin פילתגוא לתואליף; nous avons cru devoir écrire, dans les deux passages, ילתגיון, car la construction indique que ce verbe vient de la racine لجا, qui signifie *avoir recours, être réduit à quelque chose.* Dans les manuscrits, le ו et le י *hamzés* sont souvent supprimés. Cf. ci-dessus, pag. 50, note 3.

(5) Voy. la IIe partie, chap. XIX.

est la plus forte de leurs preuves [1], n'a pu être établie par eux sans qu'ils eussent nié la nature de tout l'être et contredit tout ce que les philosophes ont exposé, j'arriverai, moi, à une preuve analogue, sans être en contradiction avec la nature de l'être, ni avoir besoin de contester les choses sensibles [2].

Je crois devoir te rapporter les propositions générales au moyen desquelles les *Motécallemîn* établissent la nouveauté du monde, ainsi que l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu; je te ferai voir quelle est leur méthode à cet égard, et je t'exposerai ce qui résulte de chacune desdites propositions. Ensuite je te rapporterai les propositions des philosophes directement relatives à ce sujet, et je te ferai voir la méthode de ces derniers. Tu ne me demanderas pas que, dans ce traité, je démontre la vérité de ces propositions philosophiques que je te rapporterai sommairement; car il y a là la plus grande partie de la *physique* et de la *métaphysique*. De même tu ne désireras pas que je te fasse entendre, dans ce traité, les arguments allégués par les *Motécallemîn* pour démontrer la vérité de leurs propositions; car ils ont passé à cela leur vie, comme l'y passeront encore ceux qui viendront, et leurs livres se sont multipliés. En effet, chacune de ces propositions, à l'exception d'un petit nombre, est réfutée par ce qui se voit dans la nature de l'être, et les doutes surviennent; de sorte qu'ils ont besoin de faire des livres et des controverses pour affermir chaque proposition, résoudre les doutes qui y surviennent et repousser même l'évidence qui la réfute, s'il n'y a

(1) L'auteur paraît ici faire allusion à la Ve des preuves des *Motécallemîn* énumérées plus loin, chap. LXXIV.

(2) C'est-à-dire, de nier les choses évidentes. Le mot مكابرة désigne une *négation obstinée*, une discussion qui a pour but, non pas la vérité, mais la dispute et la contradiction. Voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, chap. III (pag. 152); les hommes de science, dit Ibn-Falaquéra, appellent celui qui nie l'évidence مكابر العيان. Cf. le livre *Ta'rifât*, cité dans le Dictionnaire de Freytag, à la racine كبر.

pas d'autres moyens possibles[1]. Mais, pour ce qui est des propositions philosophiques que je te rapporterai sommairement pour servir à la démonstration desdites trois questions, je veux dire, de l'existence, de l'unité et de l'incorporalité de Dieu, ce sont, pour la plupart, des propositions qui te donneront la certitude dès que tu les auras entendues et que tu en auras compris le sens. Quelques unes t'indiqueront en elles-mêmes les endroits des livres de la Physique ou de la Métaphysique où elles sont démontrées; tu pourras donc en chercher l'endroit et vérifier ce qui peut avoir besoin d'être vérifié.

Je t'ai déjà fait savoir qu'il n'existe autre chose que Dieu et cet univers. Dieu ne peut être démontré que par cet univers (considéré) dans son ensemble et dans ses détails; il faut donc nécessairement examiner cet univers tel qu'il est, et prendre les prémisses (des preuves) dans sa nature visible. Par conséquent il faut connaître sa forme et sa nature visibles, et ce n'est qu'alors qu'on pourra en induire des preuves sur ce qui est en dehors de lui. J'ai donc cru nécessaire de donner d'abord un chapitre où je t'expose l'ensemble de l'univers, sous forme d'une simple relation de ce qui a été démontré (ailleurs) et dont la vérité est hors de doute. Ensuite je donnerai d'autres chapitres, où je rapporterai les propositions des *Motécallemîn* et où j'exposerai les méthodes dont ils se servent pour résoudre les quatre questions dont il s'agit[2]. Puis, dans d'autres chapitres encore, je t'exposerai les propositions des philosophes et leurs méthodes d'argumentation à l'égard desdites questions. Enfin je t'exposerai la méthode que je suis moi-même, comme je te l'ai annoncé, à l'égard de ces quatre questions.

(1) La version d'Ibn-Tibbon porte : ואם אי אפשר וכו׳, QUOIQU'*il n'y ait pas de moyen possible pour cela;* cette version est conforme à l'un des manuscrits de Leyde, qui porte ואן, au lieu de אן.

(2) C'est-à-dire, les questions de l'existence, de l'unité et de l'incorporalité de Dieu et celle de la création du monde.

CHAPITRE LXXII.

Sache que cet univers dans son ensemble ne forme qu'un seul individu; je veux dire : le globe du ciel extrême avec tout ce qu'il renferme est indubitablement un seul individu, au même titre d'individualité que Zéid et 'Amr [1]. Il en est de ses différentes substances, je veux dire, des substances de ce globe avec tout

(1) Déjà Platon, dans le Timée, présente l'univers comme un seul individu, comme un tout animé et organique ayant la forme sphérique, et c'est là aussi la base de la cosmologie d'Aristote, exposée dans le traité *du Ciel* et dans celui *du Monde*. La comparaison que l'auteur va établir entre l'organisme de l'univers et celui de l'individu humain n'est que la reproduction d'une idée très répandue chez les écrivains juifs de toutes les époques et qui a sa source plutôt dans les doctrines de Pythagore et de Platon que dans celles d'Aristote. L'idée du *macrocosme* et *microcosme*, qui apparaît çà et là dans les allégories du Talmud et des *Midraschîm*, a été surtout développée dans le livre *Abôth* de *Rabbi Nathan* (chap. 31) et dans le livre *Yecirâ*, et accueillie par plusieurs philosophes juifs du moyen âge; voy., p. ex., les Extraits de la *Source de vie* d'Ibn-Gebirol, liv. III, §§ 6 et 44, et le *'Olâm katân*, ou *le Microcosme*, de R. Joseph Ibn-Çaddik (récemment publié par M. Ad. Jellinek, Leipzig, 1854, in-8°), livre II, sect. 1re. Chez notre auteur, la comparaison n'a pour but que d'établir l'individualité de l'univers; elle se borne à des rapprochements ingénieux et n'a rien du caractère symbolique et mystique que les kabbalistes et certains moralistes ont donné à la théorie du microcosme. — L'auteur va présenter dans ce chapitre les points principaux de la *physique*, telle qu'elle était enseignée dans les écoles arabes; les théories d'Aristote y sont complétées et développées çà et là par celles de Ptolémée, de Galien et des néoplatoniciens. Nous ne saurions entrer dans les détails des diverses théories résumées par l'auteur, et nous devrons nous borner, dans nos notes, à éclaircir certains points dont l'intelligence est plus particulièrement nécessaire au lecteur de cet ouvrage. Divers détails relatifs à la cosmologie péripatéticienne et au système de Ptolémée seront plus amplement exposés, par l'auteur lui-même, dans la IIe partie de cet ouvrage, et il serait inutile de nous y arrêter en ce moment.

ce qu'il renferme, comme il en est, par exemple, des différentes substances des membres de l'individu humain. De même donc que Zéid, par exemple, est un seul individu, bien que composé de différentes parties, telles que la chair et les os, de différentes humeurs et d'*esprits* (1), de même ce globe dans son ensemble

(1) Sur les *humeurs,* voy. ci-après, pag. 366, note 4. — Les *esprits* sont des fluides subtils qui, selon les hypothèses des anciens naturalistes, ont leur siége dans différents organes du corps animal et concourent aux manifestations des différentes facultés de l'âme. Les trois espèces d'*esprit* correspondent aux trois facultés de l'âme admises par les anciens médecins, et qui sont la faculté *naturelle,* la faculté *vitale* et la faculté *psychique* (ou animale). Voy. le *Canon* d'Ibn-Sînâ, liv. I, *fen.* 1, ch. 6 (texte ar., pag. 38; vers. lat., t. I, pag. 76); cf. Maïmonide, *Huit chapitres,* au commencement du chapitre I, et la III[e] partie de cet ouvrage, vers la fin des chapitres XII et XLVI, où l'auteur fait allusion à ces trois facultés. Voici comment Maïmonide lui-même, dans un de ses traités de médecine, expose la théorie des *esprits* et de leurs différentes espèces, d'après les anciens médecins: הד̇ה אלתי תסמיהא אלאטבא ארואחא הי אבכ̇רה̈ לטיפה̈ מוג̇ודה̈ פי ג̇סם אלחיואן מבדאהא ומעט̇ם מאדתהא מן אלהוא אלמסתנשק מן כ̇ארג̇ פבכ̇אר אלדם אלמוג̇וד פי אלכבד ופי אלאורדה̈ אלנאבתה̈ מנהא יסמי אלרוח אלטביעיה̈ ובכ̇אר אלדם אלמוג̇וד פי אלקלב ואלשריאן יסמי אלרוח אלחיואניה̈ ואלבכ̇אר אלמוג̇וד פי בטון אלדמאג̇ ומא ינבעת̇ מנה פי מסאם אלאעצאב יסמי רוחא נפסאניה̈ ומבדא אלג̇מיע ואכת̇ר מאדתה מן אלהוא אלמסתנשק מן כ̇ארג̇ פאד̇א כאן הד̇א אלהוא עפנא או מנתנא או כדרא תגירת תלך אלארואח כלהא וג̇רי אמרהא עלי כ̇לאף מא ינבגי ...... וכלמא כאנת אלרוח אלטף כאן תגירהא בתגיר אלהוא אכת̇ר פאלרוח אלטביעי אגלט̇ מן אלרוח אלחיואני ואלחיואני אגלט̇ מן אלנפסאני פענד תגיר אלהוא איסר תגיר יתגיר חאל אלנפסאני תגירא ישער בה ולד̇לך תג̇ד כת̇ירא מן אלנאס קד ישער בנקץ אפעאלהם אלנפסאניה̈ ענד פסאד אלהוא אעני אן יחדת̇ להם בלאדה̈ פהם וקצור אדראך ונקצאן חפט̇ ואן כאנת אפעאלהם אלחיואניה̈ ואלטביעיה̈ לא ישער פיהא בתגיר « Ce que les médecins appellent *esprits,* ce sont des vapeurs subtiles qui existent dans le corps de l'animal et qui tirent leur origine et leur matière principale de l'air attiré du dehors par la respiration. La vapeur du sang existant dans le foie et dans les veines qui partent de celui-ci s'appelle l'*esprit naturel* ou *physique* (φυσικὸν πνεῦμα); la vapeur du sang existant dans le cœur et

embrasse les sphères et les quatre éléments avec ce qui en est composé. Il n'a absolument aucun vide, mais il est un solide plein qui a pour centre le globe terrestre; la terre est environnée par l'eau, celle-ci par l'air, celui-ci par le feu (1), et ce dernier enfin est environné par le *cinquième corps* (2). Celui-ci (3) se compose de

dans les artères s'appelle l'*esprit vital* (ζωτικὸν πν.); enfin, la vapeur qui se trouve dans les cavités du cerveau et ce qui s'en répand dans les canaux des nerfs s'appelle *esprit animal* (ψυχικὸν πν.). L'origine de tous (ces *esprits*) et leur principale matière viennent (comme nous l'avons dit) de l'air attiré par la respiration; si donc cet air est corrompu, ou puant, ou trouble, tous ces *esprits* s'altèrent et ne sont plus ce qu'ils doivent être..... Plus l'esprit est subtil, et plus il est altéré par l'altération de l'air. Or, comme l'esprit *naturel* est plus épais quo l'esprit *vital* et celui-ci plus épais que l'esprit *animal*, il s'ensuit qu'à la moindre altération de l'air l'esprit *animal* subira une altération sensible. C'est pourquoi tu trouveras beaucoup d'hommes dans lesquels on remarque un affaiblissement des fonctions *animales* ou *psychiques* (c'est-à-dire des fonctions dépendant des esprits *animaux*), quand l'air est corrompu; je veux dire, qu'il leur arrive d'avoir l'intelligence obtuse, la compréhension difficile et la mémoire affaiblie, bien qu'on ne remarque pas d'altération dans leurs fonctions *vitales* et *naturelles*. » Cf. Galien, *De Hippocr. et Plat. placitis*, liv. VII, chap. 3, et ci-dessus, pag. 111, note 2. — Le passage que nous venons de citer se trouve au commencement du liv. IV du traité intitulé في تدبير الصحّة (du Régime de la santé), que Maïmonide composa sur la demande d'Al-Mâlic al-Afdhal, fils de Saladin, et dont l'original arabe, copié en caractères hébraïques, existe à la Bibliothèque impériale (voy. mss. hébr. de l'ancien fonds n° 412, fol. 107 *a.b*, et n° 411, fol. 57 *b* et 46 *a*). La version hébraïque de ce traité, due à R. Moïse Ibn-Tibbon, a été publiée dans le recueil intitulé כרם חמד, t. III (Prague, 1838, in-8°), pag. 9 et suiv. Il en existe aussi une version latine qui a été imprimée plusieurs fois.

(1) Voy. ci-dessus, pag. 134, note 2.

(2) C'est-à-dire, par un cinquième élément, qui est l'*éther* et qui forme la substance des sphères célestes. Voy. ci-dessus, pag. 247, note 3, et cf. la II[e] partie, chap. II, XIX et *passim*.

(3) Le pronom והן se rapporte à אלג̇סם אלכ̇אמס. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le pluriel והם est une faute; les manuscrits ont והוא.

sphères nombreuses, contenues les unes dans les autres, entre lesquelles il n'y a point de creux ni de vide, mais qui s'enceignent exactement, appliquées les unes aux autres. Elles ont toutes un mouvement circulaire égal, et dans aucune d'elles il n'y a ni précipitation ni ralentissement, je veux dire qu'aucune de ces sphères ne se meut tantôt rapidement, tantôt lentement, mais que chacune, pour sa vitesse et sa manière de se mouvoir, reste soumise à sa loi naturelle. Cependant ces sphères se meuvent plus rapidement les unes que les autres, et celle qui entre toutes a le mouvement le plus rapide, c'est la sphère qui environne tout, c'est-à-dire celle qui a le mouvement *diurne* et qui les fait toutes mouvoir avec elle comme la partie se meut dans le tout, car toutes elles forment des parties dans elles. Ces sphères ont des centres différents; les unes ont pour centre le centre du monde (1), les autres ont leur centre en dehors de celui du monde (2). Il y en a qui suivent perpétuellement leur mouvement particulier de l'orient à l'occident, tandis que d'autres se meuvent continuellement de l'occident à l'orient (3). Tout astre dans ces sphères fait partie de la sphère, dans laquelle il reste fixe à sa place; il n'a pas de mouvement qui lui soit particulier, et ne se montre mû que par le mouvement du corps dont il fait partie. La matière de ce

(1) C'est-à-dire, le centre de la terre, qui, dans le système des anciens, est le centre commun de tout l'univers.

(2) L'auteur veut parler des *excentriques*, qui, dans le système de Ptolémée, servent à expliquer certaines inégalités du mouvement des astres.

(3) L'auteur parle ici des hypothèses des anciens relatives aux deux mouvements opposés, dont l'un est le mouvement *diurne*, de l'orient à l'occident, imprimé aux planètes et aux étoiles fixes par le mouvement de la sphère supérieure, et l'autre, celui que les astres accomplissent, dans certaines périodes, de l'occident à l'orient. Cf. notre auteur, dans son Abrégé du Talmud, *Yesôdé ha-Tôrâ*, chap. III, § 2, et Isaac Israëli, *Yesôd 'Olâm*, liv. II, chap. 1 et 7. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces théories au chapitre IV de la IIe partie.

cinquième corps tout entier, qui a le mouvement circulaire, n'est point semblable à celle des corps des quatre éléments qui se trouvent à l'intérieur. Le nombre de ces sphères qui environnent le monde ne peut en aucune manière être au dessous de dix-huit(1); il est possible cependant qu'il y en ait davantage, et c'est une chose à examiner. Quant à savoir s'il y a des *sphères de circonvolution,* qui n'environnent pas le monde, c'est également à examiner (2).

A l'intérieur de la sphère inférieure qui est le plus près de nous (3), il y a une matière différente de celle du cinquième corps, et qui a reçu quatre formes primitives par lesquelles il s'est formé quatre corps, (qui sont) la terre, l'eau, l'air et le feu. Chacun de ces quatre (corps) a un lieu naturel, qui lui est particulier, et ne se trouve point dans un autre (lieu) tant qu'il reste abandonné à sa nature. Ce sont des corps inanimés, qui n'ont ni vie ni percep-

(1) En y comprenant les *excentriques,* on attribuait trois sphères à la Lune, trois à Mercure, et deux à chacune des cinq autres planètes, ce qui, avec la sphère des étoiles fixes et celle du mouvement diurne, fait le nombre *dix-huit.*

(2) Sous la dénomination de *sphère de circonvolution,* les Arabes désignent l'*épicycle,* qui, dans le système de Ptolémée, est une petite sphère dans laquelle est fixé l'astre et dont le centre se meut, à la surface de la grande sphère, sur la circonférence d'un grand cercle appelé *cercle déférent* (parce qu'il *porte* l'épicycle). Cf. le traité *Yesôdé ha-Tôrâ,* chap. III, § 4. Dès le commencement du XII[e] siècle, les astronomes arabes d'Espagne reconnurent ce qu'il y avait d'invraisemblable dans cette hypothèse, par laquelle Ptolémée cherche à expliquer certaines anomalies dans le mouvement de diverses planètes. Ibn-Bâdja s'éleva le premier contre l'hypothèse des épicycles, et Ibn-Tofaïl rejeta à la fois les excentriques et les épicycles (voy. mon Article *Tofaïl* dans le *Dict. des sc. philos.*, t. VI, pag. 907). C'est pourquoi Maïmonide dit ici que la question des épicycles doit être soumise à l'examen; il aborde lui-même cette question au chap. XXIV de la II[e] partie. Un peu plus tard Abou-Is'hâk al-Bitrôdji, ou Alpetragius, essaya de substituer d'autres hypothèses à celles de Ptolémée.

(3) L'auteur veut parler de la sphère de la Lune.

tion et qui ne se meuvent pas par eux-mêmes, mais qui restent en repos dans leurs lieux naturels. Si toutefois l'un d'eux a été forcé de sortir de son lieu naturel, alors, dès que cesse la cause qui l'y a forcé, il se meut pour retourner à ce lieu naturel; car il a en lui le principe en vertu duquel il se meut en ligne droite pour retourner à son lieu, mais il n'a en lui aucun principe en vertu duquel il doive (toujours) rester en repos ou se mouvoir autrement qu'en ligne droite. Les mouvements en ligne droite que font ces quatre éléments, quand ils se meuvent pour retourner à leurs lieux, sont de deux espèces : un mouvement vers la circonférence, qui appartient au feu et à l'air, et un mouvement vers le centre, qui appartient à l'eau et à la terre; et chacun, après être arrivé à son lieu naturel, reste en repos (1). Quant à ces corps (célestes) qui ont le mouvement circulaire, ils sont vivants et ont une âme par laquelle ils se meuvent; il n'y a en eux absolument aucun principe de repos, et ils ne subissent aucun changement si ce n'est dans la position, ayant le mouvement circulaire. Quant à savoir s'ils ont aussi une *intelligence* par laquelle ils *conçoivent,* cela ne peut s'éclaircir qu'au moyen d'une spéculation subtile (2). Le cinquième corps tout entier accomplissant son mouvement circulaire, il en naît toujours par là dans les éléments un mouvement forcé par lequel ils sortent de leurs régions, je veux dire (qu'il en naît un mouvement) dans le feu et l'air, qui sont refoulés vers l'eau, et tous, ils pénètrent dans le corps de la terre jusque dans ses profondeurs, de sorte qu'il en résulte un mélange des éléments. Ensuite ils commencent à se mouvoir pour retourner dans leurs régions (respectives), et, par suite de cela, des parcelles de terre quittent également

(1) L'auteur résume ici les théories d'Aristote sur les éléments. Voy. le traité *du Ciel,* liv. IV, chap. 3 et suiv.; *Physique,* liv. IV, chap. 5; cf. le traité *Yesôdé ha-Tôrâ,* chap. III, §§ 10 et 11.

(2) L'auteur reviendra sur cette question dans le chapitre IV de la IIe partie; le but qu'il se propose ici n'exige pas la solution immédiate de cette question.

leurs places en se joignant à l'eau, à l'air et au feu. Dans tout cela, les éléments agissent les uns sur les autres et reçoivent les impressions les uns des autres, et le mélange subit une transformation, de sorte qu'il en naît (1) d'abord les différentes espèces des vapeurs (2), ensuite les différentes espèces des minéraux, toutes les espèces des plantes et de nombreuses espèces d'animaux, selon ce qu'exige la complexion du mélange. Tout ce qui naît et périt ne naît que des éléments et y revient en périssant. De même, les éléments naissent les uns des autres et se perdent les uns dans les autres; car tout n'a qu'une seule matière, et la matière ne peut exister sans forme, de même qu'aucune forme physique de ces choses qui naissent et périssent ne peut exister sans matière. Donc, la naissance et la destruction des éléments, ainsi que de tout ce qui naît de ces derniers et s'y résout en périssant, suivent (en quelque sorte) un mouvement circulaire, semblable à celui du ciel; de sorte que le mouvement que fait cette matière *formée* (3), à travers les formes qui lui surviennent

(1) Au lieu de יכון, l'un des manuscrits de Leyde a יתכון, à la Ve forme; de même Ibn-Tibbon et Ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, pag. 45): שיתהוה, tandis qu'Al-'Harizi a יהיה. Le même manuscrit de Leyde a מנהא, ce qui se rapporterait aux *éléments;* Ibn-Tibbon et Al-'Harizi ont en effet מהם, au pluriel; mais le suffixe dans מנה se rapporte à אלמכ̇תלט, *le mélange*, et Ibn-Falaquera a également ממנו, au singulier.

(2) Selon les théories d'Aristote, les premières transmutations des substances élémentaires sont les exhalaisons et les vapeurs, qui produisent les différents phénomènes au dessus de la terre et dans l'intérieur du globe terrestre; voy. les *Météorologiques* d'Aristote, liv. I-III. Les vapeurs et exhalaisons qui ne trouvent pas d'issue concourent d'abord à la formation des minéraux (voir *ibid.*, à la fin du liv. III), et ensuite graduellement à celle des plantes et des animaux. Cf. l'exposé d'Al-Kazwini, dans la *Chrestomathie arabe* de Silv. de Sacy, t. III, p. 389 et suiv., la citation de l'*Ayîn Acbéri, ibid.*, p. 454 et suiv., et l'Analyse de la *Physique* d'Ibn-Sinâ, dans l'ouvrage de Schahrestâni, p. 413 (trad. all., t. II, p. 310). Voy. aussi la IIe partie de cet ouvrage, chap. XXX.

(3) C'est-à-dire, *qui reçoit la forme*, ou qui est apte à la recevoir.

successivement, peut se comparer au mouvement que fait le ciel dans le *lieu* (1), les mêmes positions se répétant (2) pour chacune de ses parties.

De même que dans le corps humain il y a (d'une part) des membres *dominants*, et (d'autre part) des membres *dominés* qui ont besoin, pour se maintenir, du gouvernement du membre principal qui les régit, de même il y a, dans l'ensemble de l'univers, des parties dominantes, comme le *cinquième corps* qui environne (tout), et des parties dominées qui ont besoin d'un guide, comme les éléments et ce qui en est composé.

De même que le membre principal, qui est le cœur, se meut toujours (3) et est le principe de tout mouvement qui existe dans le corps, tandis que les autres membres du corps sont dominés par lui, et que c'est lui qui, par son mouvement, leur envoie les facultés dont ils ont besoin pour leurs actions, de même c'est la sphère céleste qui, par son mouvement, gouverne les autres parties de l'univers, et c'est elle qui envoie à tout ce qui naît les facultés qui s'y trouvent; de sorte que tout mouvement qui existe dans l'univers a pour premier principe le mouvement de la sphère céleste, et que toute âme de ce qui, dans l'univers, est doué d'une âme, a son principe dans l'âme de la sphère céleste. Il faut savoir que les facultés qui arrivent de la sphère céleste à ce monde-ci sont, comme on l'a exposé, au nombre de quatre, savoir : une faculté qui produit le mélange et la composition et qui suffit in-

(1) Littéralement : *dans l'où*, c'est-à-dire, par rapport à la catégorie du אנה ; car, comme l'a dit l'auteur plus haut, les corps célestes ne subissent aucun changement, si ce n'est celui de la *position*.

(2) Le mot בתכרר (par la *répétition*) est rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par בהשתנות (par le *changement*); cette leçon, qui se trouve aussi dans les manuscrits, est peut-être une faute, pour בהשנות.

(3) Ainsi que le fait observer Ibn-Falaquera (*Moré ha-Moré*, pag. 48), il n'est pas exact de dire que le cœur *se meut* (car il n'a pas de mouvement de *locomotion*, mais seulement de *pulsation*); selon lui, l'auteur veut parler du mouvement du sang qui passe du cœur dans les artères.

dubitablement pour la production [1] des minéraux, une autre faculté, qui donne l'âme végétative à toute plante, une autre, qui donne l'âme vitale à tout ce qui vit, et une autre enfin, qui donne la faculté rationnelle à tout être raisonnable; et tout cela se fait par l'intermédiaire de la lumière et des ténèbres résultant de la lumière des astres et de leur révolution autour de la terre [2].

De même encore que, lorsque le cœur s'arrête un seul instant, l'individu meurt et tous ses mouvements et ses facultés cessent, de même, si les sphères célestes s'arrêtaient, ce serait la mort de l'univers entier et l'anéantissement de tout ce qui s'y trouve.

De même enfin que l'animal vit tout entier par l'effet seul du mouvement de son cœur, bien qu'il possède des membres dénués de mouvement et de sensibilité, comme, par exemple, les os, les cartilages, etc., de même tout cet univers est un seul individu, vivant par le mouvement de la sphère céleste qui y occupe le même rang que tient le cœur dans ce qui a un cœur, quoiqu'il renferme beaucoup de corps sans mouvement et inanimés.

(1) Au lieu de תוליד, l'un des manuscrits de Leyde porte תרכיב, et c'est cette dernière leçon que reproduisent les deux versions hébraïques, ainsi que le *Moré ha-Moré* (pag. 46), qui ont בהרכבת.

(2) L'auteur veut dire, ainsi qu'il l'explique lui-même au chap. XXX de la IIe partie, que la naissance et la destruction des choses sublunaires se font sous l'influence de la variation de la lumière et des ténèbres, ou de la chaleur et du froid; cette variation résulte de la révolution des astres, par suite de laquelle la lumière et la chaleur se communiquent et se dérobent tour à tour aux différentes parties de la terre. — Le suffixe dans לנורהא ודורתהא est irrégulier; car il ne peut se rapporter qu'au mot אלפלך, qui est au commencement de la phrase, et il eût été plus régulier d'écrire לנורה, avec le suffixe masculin. C'est peut-être pour cette raison qu'Ibn-Tibbon a mis הגלגלים, au pluriel, quoique tous les manuscrits arabes portent אלפלך, au singulier. Il faut nécessairement sous-entendre dans לנורהא le mot אלאפלאך, ou אלכואכב. Dans la plupart des éditions de la version d'Ibn-Tibbon le mot לנורהא est rendu par אחר יושרם, tandis qu'il faut lire אחר אורם, comme l'ont les manuscrits et l'édition *princeps*.

C'est ainsi qu'il faut te représenter l'ensemble de cette sphère comme un seul individu, vivant, se mouvant et doué d'une âme; car cette manière de se représenter (la chose) est très nécessaire, ou du moins (1) très utile, pour la démonstration de l'unité de Dieu, ainsi qu'on l'exposera (2), et de cette manière il sera clair aussi que l'*un* n'a créé qu'un seul (être) (3).

De même donc qu'il est impossible que les membres de l'homme existent séparément comme véritables membres de l'homme, je veux dire, que le foie ou le cœur soit isolé, ou qu'il y ait de la chair isolément, de même il serait impossible que les parties de l'univers existassent les unes sans les autres, dans cet être bien constitué dont nous parlons (4), de sorte que le feu existât sans la terre, ou la terre sans le ciel, ou le ciel sans la terre.

De même encore qu'il y a dans cet individu humain une certaine faculté qui lie ses membres les uns aux autres, les gouverne, donne à chaque membre ce qu'il lui faut pour se conserver en bon état, et en écarte ce qui lui est nuisible, — savoir celle que les médecins désignent expressément comme la *faculté directrice* du corps animal, et que souvent ils appellent *nature* (5), — de

(1) Tous les manuscrits arabes portent או; Ibn-Tibbon et Ibn-Falaquera ont lu אי, ce qu'ils ont rendu par כלומר; mais cette leçon n'offre pas de sens convenable.

(2) Voy. la IIe partie, chap. I.

(3) C'est-à-dire que Dieu, qui est *un*, n'a créé qu'un être qui est également *un*. L'auteur fait ici allusion à une question qu'il abordera au chap. XXII de la IIe partie, et que nous avons touchée plus haut, p. 211, note 2.

(4) La version d'Ibn-Tibbon est ici défigurée, dans les éditions, par quelques fautes d'impression; les manuscrits et l'édition *princeps* portent: כן אי אפשר שימצאו חלקי העולם קצתם מבלתי קצתם בזה המציאות המיושב אשר דִבַּרְנוּ בו.

(5) On entend par là la faculté principale de l'âme, qui a son siége dans le cerveau; elle est désignée comme ce qui *guide* et *gouverne* le corps animal (τὸ ἡγεμονικόν, ou τὸ βασιλεῦον καὶ ἐπιτάττον). Voy. Galien, *Defini-*

même il y a dans l'ensemble de l'univers une faculté qui en lie les parties entre elles, qui empêche les espèces de périr et conserve aussi les individus de ces espèces tant qu'il est possible de le faire, et qui conserve également une partie des individus de l'univers (1). Il est à examiner toutefois si cette faculté agit, ou non, par l'intermédiaire de la sphère céleste (2).

Dans le corps de l'individu humain il y a (d'une part) des choses qui ont un but particulier : les unes, comme les organes de la nutrition, ont pour but la conservation de l'individu ; les autres, comme les organes de la génération, ont pour but la conservation de l'espèce ; d'autres encore, comme, par exemple, les mains et les yeux, sont destinées à pourvoir à ce dont l'homme a besoin en fait d'aliments (3) et d'autres choses semblables. Et (d'autre part) il y existe (4) aussi des choses qui n'ont pas de but en elles-mêmes, mais qui se rattachent comme accessoires à la complexion de certains membres, complexion particulière qui est nécessaire (à ces derniers) pour obtenir telle forme propre, afin de

tiones medicæ, CXIII (édit. de Kühn, t. XIX, pag. 378). Cette faculté porte quelquefois le nom de *nature,* comme le dit Galien, en parlant des différentes acceptions du mot φύσις, *ibid.*, XCV (pag. 371) : φύσις καὶ ἡ διοικοῦσα τὸ ζῷον δύναμις λέγεται. Cf. Cicéron, *De natura Deorum,* II, 9.

(1) C'est-à-dire, les sphères célestes et les astres, qui ne périssent point, tandis que dans les choses sublunaires les espèces seules se conservent et les individus périssent.

(2) L'auteur veut dire qu'on n'est pas d'accord sur la question de savoir si cette faculté qui régit l'univers vient directement de Dieu, ou se communique par l'intermédiaire des intelligences des sphères ; cette question sera traitée ailleurs. Voy. la IIe partie, chap. X et XII.

(3) Plus littéralement : ... *ont pour but le besoin auquel il est astreint pour ses aliments.*

(4) Le suffixe dans ופיה se rapporte au *corps* (בדן). Un seul de nos manuscrits a la leçon incorrecte ופיהא, qui a été reproduite par les traducteurs hébreux ; Ibn-Tibbon et Ibn-Falaquera ont ובהם, et Al-'Harizi ויש מהם.

remplir les fonctions auxquelles ils sont destinés. Ainsi, à ce qui y est formé pour un certain but [1], il se joint, suivant l'exigence de la matière, certaines autres choses, comme, par exemple, le poil et la couleur du corps; c'est pourquoi [2] ces choses n'ont point de régularité, il y en a même qui souvent manquent (complétement), et il existe à cet égard une différence très grande entre les individus [3], ce qui n'a point lieu pour les membres. En effet, tu ne trouveras point un individu qui ait le foie dix fois aussi grand que celui d'un autre individu, tandis que tu trouveras tel homme dépourvu de barbe, ou (qui n'a pas) de poil dans certains endroits du corps, ou qui a la barbe dix ou vingt fois plus grande que celle d'un autre individu; et cela est très fréquent [4] dans cet ordre de choses, je veux parler de la différence (qui existe entre les individus) pour les poils et les couleurs. — Et de même [5], dans l'ensemble de l'univers, il y a (d'une part) des espèces dont la génération a un but déterminé, qui suivent avec constance une certaine règle et dans lesquelles il n'y a que de petites anomalies restant dans les limites de l'es-

(1) Littéralement : *à son être* (ou *à sa nature*) *qu'on a eu pour but*. Le suffixe dans כונה (*son* être) me paraît se rapporter au *corps*, comme celui de ופיה (voir la note précédente); le sens est: qu'il se joint à la formation du corps, où tout est constitué dans un certain but et d'après un certain plan, diverses choses accessoires, résultant de la qualité matérielle de certaines parties du corps.

(2) C'est-à-dire, parce que ces choses ne sont qu'accessoires.

(3) Les mots אלתפאצ̇ל בין אלאשכ̇אץ signifient que les individus *se surpassent* les uns les autres, et que les choses en question se trouvent chez les uns en beaucoup plus grande quantité que chez les autres.

(4) Sur le mot אכת̇רי, cf. ci-dessus, pag. 300, note 2.

(5) Le mot כד̇לך correspond aux mots וכמא אן, *de même que*, qui se trouvent au commencement de cette longue période, et que nous avons supprimés dans notre traduction, afin de rendre la construction des phrases moins embarrassée.

pèce sous le rapport de la qualité et de la quantité [1]; et (d'autre part) des espèces qui n'ont pas de but (en elles-mêmes), mais sont une conséquence nécessaire des lois générales de génération et de destruction [2], comme, par exemple, les différentes espèces de vers qui naissent dans les fumiers, les différentes espèces d'animalcules qui naissent dans les fruits lorsqu'ils se corrompent, ce qui naît de la corruption des choses humides, les vers qui naissent dans les intestins, etc. En général, il me semble que tout ce qui n'a pas la faculté de procréer son semblable est de cette catégorie; c'est pourquoi tu trouveras que ces choses n'observent pas de règle, bien qu'elles doivent nécessairement exister, de même qu'il faut que les individus humains soient de couleurs différentes et aient différentes espèces de poils.

De même encore que dans l'homme il y a des corps d'une permanence individuelle [3], tels que les membres principaux, et des corps permanents comme espèce, et non comme individu, comme les quatre *humeurs* [4], de même il y a dans l'ensemble de l'univers

(1) Littéralement : *dans lesquelles il n'y a que peu d'écart, selon la mesure de l'étendue de l'espèce dans sa qualité et sa quantité;* c'est-à-dire, selon les limites que la nature a fixées, sous le rapport de la qualité et de la quantité, à l'espèce dont il s'agit. Sur le mot ערץ, voy. ci-dessus, pag. 236, note 2.

(2) Littéralement : *mais se rattachent à la nature de la génération et de la destruction générale.* L'auteur veut dire que ces espèces sont produites par la nature sans intention et sans un but particulier, et qu'elles se forment par suite de certains accidents résultant des lois physiques générales qui régissent la partie de l'univers soumise à la *génération* (γένεσις) et à la *destruction* ou *corruption* (φθορά).

(3) Littéralement : *dont les individus sont stables* ou *permanents;* c'est-à-dire, des corps qui restent individuellement constitués dans chaque individu.

(4) Les médecins anciens comptent dans le corps humain quatre *humeurs* principales, qui sont le sang, le flegme, la bile jaune et la bile noire. Ces humeurs n'ont point, comme les membres, une existence individuelle; car elles sont mêlées, et c'est tantôt l'une, tantôt l'autre, qui

des corps stables, d'une permanence individuelle, comme le cinquième corps avec toutes ses parties (1), et des corps permanents comme espèce, tels que les éléments et ce qui en est composé (2).

De même encore que les facultés au moyen desquelles l'homme naît et se conserve pendant un certain temps (3) sont elles-mêmes celles qui causent sa destruction et sa perte, de même, dans l'ensemble du monde de la naissance et de la destruction (4), les causes de la naissance sont elles-mêmes celles de la destruction. En voici un exemple : Si ces quatre facultés qui existent dans le corps de tout ce qui s'alimente, savoir, l'attractive, la coërcitive, la digestive et l'expulsive (5), pouvaient ressembler aux facultés intellectuelles, de manière à ne faire que ce qu'il

prédomine. La nature du mélange constitue le *tempérament,* qui est ou sanguin, ou flegmatique, ou bilieux, ou mélancolique. Voy. Galien, *Definitiones medicæ,* LXV-LXX (*édit.* de Kühn, t. XIX, pag. 363 et suiv.). Cf. Sprengel, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzeneykunde,* t. II, pag. 164.

(1) C'est-à-dire, la matière des sphères ou l'éther, les sphères et les astres, qui ont une permanence individuelle dans l'univers.

(2) Tout étant composé des quatre éléments, les éléments existent partout comme *élément* en général, mais non pas comme tel élément en particulier.

(3) Littéralement : *Et de même que les facultés de l'homme qui produisent sa naissance et sa durée tant qu'il dure.*

(4) C'est-à-dire, dans le monde sublunaire, où tout est soumis au changement perpétuel de *naissance* et de *destruction,* par opposition au monde supérieur, où rien ne naît ni ne périt.

(5) Par la *faculté attractive,* chaque partie du corps animal extrait des aliments et attire à soi les parties qui conviennent à sa nature ; par la *faculté rétentive* ou *coërcitive,* les diverses parties du corps retiennent cette substance attirée ; par la *faculté digestive,* elles la disposent à se convertir en leur propre substance ; enfin, par la *faculté expulsive,* le corps rejette les résidus qui ne conviennent point à son organisation. Cf. Al-Kazwîni, dans la *Chrestomathie arabe* de Silv. de Sacy, t. III, pag. 487-488 ; Sprengel, l. c., pag. 162.

faut, au moment où il le faut et dans la mesure qu'il faut, l'homme serait préservé des plus grandes calamités et de nombreuses maladies; mais, comme cela n'est pas possible et qu'au contraire elles remplissent des fonctions physiques, sans réflexion ni discernement et sans comprendre en aucune manière ce qu'elles font, il s'ensuit qu'elles font naître de graves maladies et des calamités, quoiqu'elles soient l'instrument par lequel l'animal naît et se conserve pendant un certain temps. Ainsi, pour m'expliquer, si la faculté attractive, par exemple, n'attirait que ce qui convient sous tous les rapports, et seulement dans la mesure du besoin, l'homme serait préservé de beaucoup de maladies et de calamités. Mais, comme il n'en est point ainsi et qu'au contraire elle attire toute matière qui se présente, (pourvu qu'elle soit) du genre de son attraction (1), quand même cette matière s'écarterait un peu (de la juste mesure) sous le rapport de la quantité et de la qualité, il en résulte qu'elle attire aussi la matière qui est plus chaude, ou plus froide, ou plus épaisse, ou plus subtile, ou en plus grande quantité qu'il ne faut; par là les veines s'engorgent, il survient de l'obstruction et de la putréfaction, la qualité des humeurs est corrompue et leur quantité est altérée, et il arrive des maladies, comme la gale, la grattelle et les verrues, ou de grandes calamités, comme la tumeur cancéreuse, l'éléphantiasis et la gangrène, de sorte que la forme d'un ou de plusieurs membres se trouve détruite. Et il en est de même des autres d'entre les quatre facultés. — Or, c'est absolument la même chose qui arrive dans l'ensemble de l'univers : la chose qui fait naître ce qui naît et en prolonge l'existence pendant un certain temps, — savoir, le mélange des éléments produit par les facultés de la sphère céleste qui les mettent en mouvement et s'y répandent, — est elle-même la cause qui amène dans l'univers des

(1) C'est-à-dire, pourvu que la matière soit du genre de celles que le corps animal peut s'assimiler et qu'elle soit de nature à être attirée par la faculté attractive et absorbée par le corps.

choses nuisibles, comme les torrents, les averses, la neige, la grêle, les ouragans, le tonnerre, les éclairs et la corruption de l'air, ou de terribles catastrophes qui détruisent une ou plusieurs villes ou une contrée, comme les croulements du sol[1], les tremblements de terre, les violents orages et les eaux qui débordent des mers et des abîmes[2].

Il faut savoir que, malgré tout ce que nous avons dit de la ressemblance qui existe entre l'ensemble de l'univers et l'individu humain, ce n'est pourtant pas à cause de tout cela qu'on a dit de l'homme qu'il est un *petit monde* (microcosme); car toute cette comparaison peut se poursuivre à l'égard de tout individu d'entre les animaux d'un organisme complet, et cependant tu n'as jamais entendu qu'aucun des anciens ait dit que l'âne ou le cheval fût un *petit monde*. Si cela a été dit de l'homme, c'est uniquement à cause de ce qui le distingue particulièrement; et c'est la *faculté rationnelle*, je veux dire cette intelligence qui est l'*intellect hylique*[3], chose qui ne se trouve dans aucune autre espèce des animaux. En voici l'explication : Tout individu d'entre les animaux n'a besoin ni de pensée, ni de réflexion, ni de régime, pour pro-

(1) Le mot خَسْف désigne un bouleversement du sol par suite duquel des montagnes et des villes entières sont quelquefois englouties dans la terre; selon les physiciens arabes, ce bouleversement, en rapport avec les tremblements de terre, a lieu lorsque les vapeurs renfermées dans le sein du globe sortent violemment en déchirant le sol et en entraînant avec elle des matières terreuses, de sorte qu'il se forme de vastes cavités souterraines et que le sol s'affaisse. Voy. Al-Kazwini, *Adjâyib al-makhloukât*, publié par M. Wüstenfeld (Gœtting, 1849, in-4°), pag. 149. C'est par inadvertance que plus haut, au ch. LIV (pag. 220), le mot خسوف a été rendu par *inondations*.

(2) Par ces derniers mots, l'auteur fait allusion aux invasions des eaux marines et souterraines, phénomènes qui accompagnent quelquefois les tremblements de terre, et dont parle Aristote au II[e] livre des *Météorologiques* (vers la fin du chapitre VIII): ἤδη δὲ καὶ ὕδατα ἀνεῤῥάγη γιγνομένων σεισμῶν, κ. τ. λ.

(3) Voy. ci-dessus, pag. 306, note.

longer son existence; mais il va et vient selon sa nature, mange ce qu'il trouve de convenable pour lui, s'abrite dans le premier lieu venu, et saillit la première femelle qu'il rencontre quand il est en chaleur, si toutefois il a une époque de chaleur. Par là l'individu dure le temps qu'il peut durer et l'existence de son espèce se perpétue; il n'a nullement besoin d'un autre individu de son espèce pour le secourir et l'aider à se conserver, de manière que ce dernier fasse pour lui des choses qu'il ne puisse faire lui-même. Mais il en est autrement de l'homme; car, si l'on supposait un individu humain (1) existant seul, privé de tout régime et devenu semblable aux animaux, (un tel individu) périrait sur-le-champ et ne pourrait pas même subsister un seul jour, à moins que ce ne fût par accident, je veux dire, qu'il ne trouvât par hasard quelque chose pour se nourrir. En effet, les aliments par lesquels l'homme subsiste ont besoin d'art et de longs apprêts qu'on ne peut accomplir qu'à force de penser et de réfléchir, à l'aide de beaucoup d'instruments et avec le concours d'un grand nombre de personnes dont chacune se charge d'une fonction particulière. C'est pourquoi il faut (aux hommes) quelqu'un pour les guider et les réunir, afin que leur société s'organise et se perpétue, et qu'ils puissent se prêter un secours mutuel. De même, pour se préserver de la chaleur à l'époque des chaleurs et du froid dans la saison froide et se garantir contre les pluies, les neiges et les vents, l'homme est obligé de faire beaucoup de préparatifs qui tous ne peuvent s'accomplir qu'au moyen de la pensée et de la réflexion. C'est donc à cause de cela qu'il a été doué de cette faculté rationnelle par laquelle il pense, réfléchit, agit, et, à l'aide d'arts divers, se prépare ses aliments et de quoi s'abriter et se vêtir; et c'est par elle aussi qu'il gouverne tous les membres de son corps, afin que le membre *dominant* fasse ce qu'il doit faire, et que celui qui est *dominé* soit gouverné comme il doit l'être. C'est pourquoi, si tu

(1) Littéralement : *Quant à l'homme seulement, si l'on en supposait un individu, etc.*

supposais un individu humain privé de cette faculté et abandonné à la seule nature animale, il serait perdu et périrait à l'instant même. Cette faculté est très noble, plus noble qu'aucune des facultés de l'animal; elle est aussi très occulte, et sa véritable nature ne saurait être de prime abord comprise par le simple sens commun, comme le sont les autres facultés naturelles. — De même, il y a dans l'univers quelque chose qui en gouverne l'ensemble et qui en met en mouvement le membre dominant et principal, auquel il communique la faculté motrice de manière à gouverner par là les autres membres (1); et, s'il était à supposer que la chose en question pût disparaître, cette sphère (de l'univers) tout entière, tant la partie dominante que la partie dominée, cesserait d'exister. C'est par cette chose que se perpétue l'existence de la sphère et de chacune de ses parties; et cette chose, c'est Dieu [que son nom soit exalté!]. — C'est dans ce sens seulement que l'homme en particulier a été appelé *microcosme*, (c'est-à-dire) parce qu'il y a en lui un principe qui gouverne son ensemble; et c'est à cause de cette idée que Dieu a été appelé, dans notre langue, *la vie du monde*, et qu'il a été dit : *Et il jura par la vie du monde* (Daniel, XII, 7) (2).

Il faut savoir que la comparaison que nous avons établie entre l'ensemble de l'univers et l'individu humain ne souffre de contradiction dans rien de ce que nous avons dit, si ce n'est cependant sur trois points :

1° Le membre *dominant* (ou le cœur), dans tout animal qui a un cœur, tire profit des membres *dominés* dont il lui revient de

(1) Littéralement : *de sorte qu'il gouverne par elle* (c.-à-d. par cette faculté motrice) *ce qui est en dehors de lui* (c.-à-d. en dehors du membre principal). L'auteur veut parler de la faculté motrice communiquée par le premier moteur à la sphère supérieure qui met en mouvement toutes les autres sphères.

(2) Cf. ci-dessus, chap. LXIX, pag. 321, note 1. L'auteur prend ici, comme ailleurs, le mot עולם (éternité) dans le sens de *monde, univers*; cf. ci-dessus, pag. 1, note 2.

l'utilité. Mais rien de semblable n'a lieu dans l'être général; au contraire, tout ce qui (dans l'univers) exerce une influence directrice ou communique une faculté [1] ne retire de son côté aucun profit de la partie dominée, mais sa manière de donner est comme celle de l'homme bienfaisant et libéral, qui fait le bien par générosité de caractère et par une bonté innée et non pas dans l'espoir (d'une récompense) [2]; bien plus [3], c'est pour se rendre semblable à Dieu [que son nom soit exalté!].

2 Dans tous les animaux qui ont un cœur, celui-ci se trouve au milieu, et tous les membres *dominés* l'environnent pour lui être généralement utiles, en le gardant et en le protégeant, afin qu'il ne lui survienne pas de malheur du dehors. Mais dans l'ensemble de l'univers, la chose est à l'inverse: la partie plus noble environne ce qui en est moins noble, parce qu'elle n'est point exposée à recevoir une impression de ce qui est en dehors d'elle; et, quand même elle serait impressionnable, elle ne trouverait point en dehors d'elle un autre corps qui pût agir sur elle, car elle influe sur ce qui est au dedans d'elle, et il ne lui arrive aucune impression ni aucune faculté (venant) d'un autre corps. — Il y a cependant ici quelque ressemblance: car tout ce qui d'entre les membres de l'animal est plus éloigné du membre *dominant* est moins noble que ce qui en est plus près; et de même, dans

(1) C'est-à-dire, toutes les parties principales de l'univers qui gouvernent les autres parties ou leur communiquent certaines facultés.

(2) תרג̇י (تَرَجِّي) est l'infinitif de la Ve forme de رجا, *espérer;* les manuscrits ont תרג̇י׳. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ce passage est défiguré par quelques fautes; il faut lire, d'après les manuscrits: לנדיבות טבעים ולמעלתם לא לתוחלת. La version d'Ibn-Falaquera est plus exacte; elle porte (dans les manuscrits du *Moré ha-Moré*): לנדיבות טבע ומעלת יצירה לא לתוחלת גמול.

(3) Au lieu de בל הד̇א, plusieurs manuscrits portent כל הד̇א, et c'est cette leçon qu'expriment les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harizi; Ibn-Falaquera réunit les deux leçons: אבל כל זה (*Moré ha-Moré*, pag. 54).

l'ensemble de l'univers, à mesure que les corps s'approchent du centre, ils deviennent ternes, leur substance devient plus grossière et leur mouvement plus difficile, et ils perdent leur éclat et leur transparence, à cause de leur éloignement du corps noble, lumineux, transparent, mobile, subtil et simple, je veux dire, de la sphère céleste; mais, à mesure qu'un corps s'en approche, il acquiert quelque chose de ces qualités, à raison de sa proximité, et jouit d'une certaine supériorité sur ce qui est au dessous de lui.

3° Cette faculté rationnelle (dont nous avons parlé) est une faculté dans un corps et inséparable de celui-ci, tandis que Dieu n'est point une faculté dans le corps de l'univers, mais qu'il est séparé de toutes les parties de l'univers. Le gouvernement de Dieu et sa providence s'attachent à l'ensemble du monde par un lien dont la véritable nature nous est inconnue et que les facultés des mortels ne sauraient comprendre; car on peut démontrer (d'une part) que Dieu est séparé du monde et qu'il en est indépendant [1], et (d'autre part) on peut démontrer aussi que l'influence de son gouvernement et de sa providence s'étend sur chacune des parties du monde, quelque faible et insignifiante qu'elle puisse être [2]. Louange à celui dont la perfection nous remplit d'admiration !

Sache que nous aurions dû comparer le rapport entre Dieu et l'univers à celui qui existe entre l'*intellect acquis* et l'homme; car cet intellect aussi n'est point une faculté dans un corps, étant en réalité séparé du corps sur lequel il *s'épanche* [3]. Quant à la

(1) Voy. ci-dessus, chap. LXIX, p. 320, note 1; chap. LXX, p. 325; IIe partie, chap. IV.

(2) Voy. la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XVII.

(3) Sur ce qu'on appelle l'*intellect acquis*, voy. ci-dessus, pag. 307 et 308, note. Ibn-Tibbon rend ici אלמסתפאד par les deux mots הנקנה הנאצל, *acquis* et *émané;* il dit lui-même, dans son Glossaire des termes techniques (lettre ס, au mot שׂכל), qu'on emploie également l'un ou l'autre de ces deux mots, mais que souvent il les a réunis ensemble pour rendre exactement le sens du terme philosophique arabe.

faculté rationnelle, on pourrait la comparer aux *intelligences des sphères,* qui se trouvent dans des corps. Mais la question des intelligences des sphères, l'existence des intelligences *séparées* et l'idée de l'*intellect acquis,* qui est également *séparée,* sont des choses qui ont besoin d'être étudiées et examinées, et dont les démonstrations sont obscures quoique vraies; elles sont sujettes à beaucoup de doutes et exposées aux attaques de celui qui veut critiquer et chicaner (1). Nous avons donc mieux aimé tout d'abord qu'on pût se représenter l'univers par sa forme manifeste; et en effet (2) rien de ce que nous avons avancé d'une manière absolue ne peut être nié si ce n'est par deux sortes de personnes: soit par celui qui ignore même ce qu'il y a de plus évident, comme (par exemple) celui qui n'est pas géomètre nie des choses mathématiques qui sont démontrées; soit par celui qui préfère s'attacher à une opinion préconçue et s'abuser lui-même. Quant à celui qui veut se livrer à une spéculation véritable, il doit faire des études, afin que la vérité de tout ce que nous avons rapporté lui devienne évidente, et qu'il sache, sans avoir à cet égard le moindre doute, que telle est (en effet) la forme de cet être dont l'existence est (invariablement) constituée. Si quelqu'un veut l'accepter de celui à qui tout a été rigoureusement démontré, qu'il l'accepte et qu'il construise là-dessus ses syllogismes et ses preuves (3); mais s'il n'aime pas la simple tradition, pas même pour

(1) Littéralement: *Il y survient beaucoup de doutes, et il y a là pour le critique de quoi critiquer et pour le chicaneur de quoi chicaner.*

(2) La construction du texte est ici irrégulière; le sens littéral est: *laquelle (forme) est telle qu'il n'y a que deux personnes qui puissent nier, etc.* L'auteur veut dire qu'il a préféré laisser de côté, dans son exposé, tout ce qui ne peut être compris qu'après de profondes études philosophiques, et qu'il s'est borné à présenter l'être sous une forme saisissable pour tout le monde.

(3) C'est-à-dire, qu'il admette, comme par tradition, ce que nous avons dit de la constitution de l'univers en général, et qu'il construise là-dessus ses preuves pour démontrer les quatre questions dont il s'agit.

ces principes (des choses)[1], alors qu'il étudie, et il lui deviendra manifeste que la chose est ainsi. *Voilà ce que nous avons examiné, il en est ainsi; écoute-le et sache-le bien* (Job, V, 27).

Après cette préparation, j'aborde le sujet que j'ai promis d'exposer[2].

CHAPITRE LXXIII.

Les propositions générales que les *Motécallemîn* ont établies, malgré[3] leurs opinions diverses et leurs méthodes nombreuses, [propositions qui leur sont nécessaires pour affirmer ce qu'ils veulent affirmer au sujet des quatre questions dont il s'agit,] sont au nombre de douze. Je vais d'abord te les énoncer (sommairement); ensuite je t'exposerai le sens de chacune de ces propositions et ce qui en résulte :

La Ire proposition affirme (l'existence de) la *substance simple*[4];

la IIe, l'existence du *vide;*

la IIIe, que le temps est composé d'instants[5];

(1) C'est-à-dire: pas même pour ce qui concerne la science *physique*, qui s'occupe des *principes* (ἀρχαί) de toute chose.

(2) Littéralement: *je commence à rapporter ce que j'ai promis de rapporter et d'expliquer*, c'est-à-dire, les propositions des *Motécallemîn* et leurs démonstrations relatives aux quatre questions dont il a été parlé à la fin du chapitre précédent.

(3) Les deux traducteurs hébreux ont pris la préposition עלי (على) dans le sens de *selon* (כפי, לפי), qui est ici inadmissible; l'auteur veut dire que les propositions qu'il va énumérer sont communes à tous les *Motécallemîn*, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs opinions et de leurs méthodes.

(4) C'est-à-dire, l'existence des *atomes;* voy. ci-dessus, pag. 185, note 3.

(5) Le mot آن, dans le langage des *Motécallemîn*, désigne une parcelle indivisible de temps, qui est par rapport au temps ce que le point géométrique est par rapport à l'espace. C'est le *moment* ou le point idéal intermédiaire entre ce qui est avant et ce qui est après, et qu'Aristote appelle τὸ νῦν; cf. ci-dessus, pag 199, note 1.

la IVe, que la substance est inséparable d'accidents nombreux;

la Ve, que dans la *substance simple* (ou l'*atome*) résident les accidents sur lesquels je m'expliquerai, et qu'elle en est inséparable;

la VIe, que l'accident ne dure pas deux *temps* (ou *instants*);

la VIIe, que la raison d'être est la même pour les *capacités* et pour leurs *privations* (1), et que toutes elles sont des accidents réels qui ont besoin d'un efficient;

la VIIIe, qu'il n'y a dans tout l'être [c'est-à-dire, dans toutes les choses créées,] autre chose que substance et accident, et que la *forme physique* est également un accident;

la IXe, que les accidents ne se portent pas les uns les autres;

la Xe, que le *possible* ne doit pas être considéré au point de vue de la conformité de l'être avec telle idée (2);

la XIe, que, pour ce qui est de l'inadmissibilité de l'*infini*, il importe peu (3) que celui-ci le soit *en acte* ou *en puissance*, ou accidentellement; je veux dire, qu'il importe peu que les choses infinies existent simultanément, ou qu'elles soient réputées (être composées) de ce qui est et de ce qui n'est plus (4) [et c'est là ce qui est *accidentellement*]; tout cela, disent-ils, est (également) inadmissible;

la XIIe enfin, c'est leur assertion: que les sens induisent en

(1) Littéralement: *que la raison* (ou *la nature*) *des capacités est aussi celle de leurs privations;* c'est-à-dire, que ce que nous considérons comme la *privation* d'une certaine qualité ou *capacité* (ἕξις) est également une qualité réelle et positive.

(2) C'est-à-dire, comme on le verra plus loin, qu'il suffit, pour qu'une chose soit possible, qu'on puisse s'en former une idée, et qu'il n'est pas nécessaire que l'être réel soit conforme à cette idée.

(3) Littéralement: *il n'y a pas de différence entre etc.*

(4) En d'autres termes: il importe peu qu'il s'agisse d'un nombre infini de choses existant *simultanément*, ou d'une série de choses existant *successivement* les unes après les autres.

erreur, beaucoup de choses échappant à leur perception [1], et que par conséquent on ne saurait admettre leur jugement ni les prendre absolument pour principes d'une démonstration.

Après les avoir énumérées, je vais en expliquer le sens et exposer ce qui en résulte, (en les abordant) une à une.

I.

La PREMIÈRE PROPOSITION a le sens que voici : Ils soutenaient que l'univers entier, c'est-à-dire, chacun des corps qu'il renferme, est composé de très petites parcelles, qui, à cause de leur subtilité, ne se laissent point diviser [2]. Chacune de ces parcelles est absolument sans quantité; mais lorsqu'elles sont réunies les unes aux autres, cet ensemble a de la quantité et est alors un corps. Selon l'opinion de quelques uns, dès que deux de ces parcelles se réunissent, chacune d'elles devient un corps, ce qui fait deux corps [3]. Toutes ces parcelles sont semblables et pa-

(1) Littéralement : *et qu'il leur échappe beaucoup de leurs objets de perception.*

(2) L'hypothèse des *atomes*, à laquelle se lie intimement celle du *vide*, fut empruntée par les *Motécallemîn* aux anciens philosophes grecs, ainsi que l'auteur l'a fait observer plus haut (pag. 342). Mais, en restaurant les hypothèses de Démocrite et d'Épicure et en y joignant celle des *atomes du temps*, les *Motécallemîn*, loin d'en craindre les conséquences, cherchèrent à allier cette doctrine avec le dogme de la création *ex nihilo*, en ôtant aux atomes l'éternité et en les supposant créés par Dieu. Ce fut à peu près dans la même forme que l'atomisme se reproduisit plus tard dans la doctrine de Gassendi.—Voy. aussi, sur ces propositions des *Motécallemîn*, Ahron ben-Élie, *Arbre de la vie*, chap. IV.

(3) Selon cette opinion, chaque atome en lui-même devient quantitatif par suite de la composition. On voulait sans doute expliquer par là comment les atomes, qui n'ont point de dimensions, peuvent en se composant former des corps, et on croyait ainsi échapper à une des plus graves objections faites contre l'atomisme. Cf. les objections de Saadia, *Croyances et Opinions*, liv. I, chap. 4 (édit. de Berlin, fol. 10 *b*) :
והשלישית שאני מרחיק ואחשוב לשקר ····· הצטיירות מה שאינו לא ארוך
ולא רחב ולא עמוק עד שיהיה ממנו האורך והרוחב והעומק ·

reilles les unes aux autres, et il n'y a entre elles aucune espèce de différence. Il n'est pas possible, disent-ils, qu'il existe un corps quelconque qui ne soit pas composé de ces parcelles pareilles, par *juxtaposition* (1); de sorte que, pour eux, la ***naissance***, c'est la réunion (des atomes), et la ***destruction***, c'est la séparation. Cependant ils ne donnent point à cette dernière le nom de ***destruction***, mais ils disent : les *naissances* (2) sont réunion, séparation, mouvement et repos. Ils disent aussi que ces parcelles ne sont pas d'un nombre limité (3) dans l'univers, comme le croyaient Epicure et d'autres qui ont professé la doctrine des atomes ; ils soutiennent, au contraire, que Dieu crée perpétuellement ces substances quand il le veut, et qu'ils peuvent aussi ne pas exister. Je vais te faire connaître leurs opinions concernant la *privation* de la substance (4).

(1) C'est-à-dire : les atomes se joignent les uns aux autres, mais ne forment pas de *mélange ;* car, étant indivisibles, ils ne sont point susceptibles de se confondre par fusion.

(2) Le mot אכואן (أكوان) doit être considéré comme pluriel de כון (كَوْن), *génération, naissance* (γένεσις) ; la version d'Ibn-Tibbon porte ההויה, au singulier ; mais dans quelques manuscrits on lit ההויות, au pluriel. La version d'Al-'Harizi porte האחים, *les frères ;* on voit que ce traducteur a prononcé אלאכ̇ואן (الاخوان), ce qui est absurde. — L'auteur veut dire que les *Motécallemîn* évitent de se servir du mot فساد, *corruption* ou *destruction* (φθορά), parce que, dans toutes les transformations physiques, les atomes restent indestructibles ; ils aiment donc mieux désigner toutes les transformations par le mot كون, *naissance*. Toutes les apparitions physiques sont ramenées par eux à ces quatre phénomènes : réunion, séparation, mouvement et repos. Cf. Schmœlders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, pag. 167 et suiv.

(3) C'est-à-dire, qu'elles ne sont pas les mêmes de toute éternité, de sorte que leur nombre ne puisse changer. Tous les manuscrits portent מחצורה̈ (محصورة), c'est-à-dire : *renfermées dans un nombre, bornées* ou *limitées ;* Ibn-Tibbon a traduit ici librement : כי אלה החלקים אינם נמצאים מאז, *que ces parcelles* N'EXISTENT PAS DE TOUT TEMPS.

(4) C'est-à-dire, la *privation* de l'atome, ou le *vide*, et comment ils entendent en général la *privation* ou le *non-être*. Voir les propositions II et VII.

II.

La DEUXIÈME PROPOSITION, c'est l'assertion du *vide :* — Les *hommes des racines* (1) croient aussi que le *vide* existe, c'est-à-dire (qu'il existe) un ou plusieurs espaces où il n'y a absolument rien, mais qui sont vides de tout corps et privés de toute substance. Cette proposition leur est nécessaire dès qu'ils admettent la première proposition. En effet, si l'univers était plein (2) de ces parcelles, comment donc pourrait se mouvoir ce qui se meut? car on ne peut pas se figurer que les corps entrent les uns dans les autres, et ces parcelles ne peuvent se réunir et se séparer que par le mouvement. Ils sont donc nécessairement obligés (3) d'admettre le *vide*, afin qu'il soit possible à ces parcelles de se réunir et de se séparer, et que le mouvement puisse s'opérer dans ce vide, dans lequel il n'y a point de corps ni aucune de ces substances (simples).

III.

La TROISIÈME PROPOSITION dit : « que le temps est composé d'*instants;* » c'est-à dire, qu'il se compose de petits temps nombreux, qui, à cause de leur courte durée, ne se laissent point diviser. Cette proposition leur est également nécessaire, à cause

(1) Voy. ci-dessus, chap. LXXI, pag. 349, note 1. Ibn-Tibbon, qui, dans le passage que nous venons d'indiquer, rend très bien le mot الاصوليّون par השרשיים, l'explique ici par cette paraphrase inexacte. קדמוני המדברים שהיו עיקר חכמת הדברים. Il paraît néanmoins que cette paraphrase ne se trouvait pas dans tous les manuscrits; les commentaires de Moïse de Narbonne et de Joseph Caspi ont ici également le mot השרשיים.

(2) Le mot מלא (مَلَا), qu'on trouve dans tous les manuscrits, est une forme vulgaire, pour مَلْآن.

(3) Les manuscrits portent ילחגון; voy. ci-dessus, pag. 351, note 4.

de la première proposition; car, ayant vu sans doute les démonstrations par lesquelles Aristote a démontré que l'étendue, le temps et le mouvement local sont trois choses correspondantes dans l'être [c'est-à-dire qu'elles sont entre elles dans un même rapport mutuel, et que, lorsque l'une de ces choses se divise, l'autre se divise également et dans la même proportion], ils étaient forcés de reconnaître (1) que, si le temps était continu et susceptible de division jusqu'à l'infini, il s'ensuivrait que cette parcelle qu'ils posaient comme indivisible est nécessairement divisible, et que de même, si l'on admettait que l'étendue est continue, on serait forcé d'admettre la divisibilité de cet *instant* de temps que l'on posait comme indivisible, ainsi que l'a exposé Aristote dans l'*Acroasis* (2). C'est pourquoi ils ont posé en principe que l'étendue n'est point continue, mais composée de parcelles auxquelles la divisibilité s'arrête, et que de même le temps aboutit à des *instants* qui n'admettent point la division. Ainsi, par exemple, une heure ayant soixante minutes, la minute soixante secondes, la seconde soixante tierces, la chose aboutira

(1) Littéralement : *Ils savaient nécessairement*. La traduction d'Ibn-Tibbon est inexacte; au lieu de וידענו, il faut lire ידעו.

(2) C'est-à-dire, dans la *Physique;* les Arabes désignent la Physique d'Aristote sous le titre de السماع ou السماع الطبيعى, correspondant au titre grec : φυσικὴ ἀκρόασις (*physica auscultatio*). — L'auteur veut parler du VIe livre de la Physique (chap. 1 et suiv.), où Aristote expose que ce qui est *continu* ne saurait être composé de parties indivisibles, et où, après avoir établi la continuité et la divisibilité de la *grandeur* ou de l'*étendue* (μέγεθος ou μῆκος), du *temps* et du *mouvement,* il démontre que ces trois choses continues sont liées ensemble par un enchaînement mutuel, et que ce qui se dit de l'une d'elles se dit nécessairement aussi des autres. Maïmonide a surtout en vue le passage suivant du chapitre II : ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶν εἰωθότων λόγων λέγεσθαι φανερὸν ὡς εἴπερ ὁ χρόνος ἐστὶ συνεχής, ὅτι καὶ τὸ μέγεθος, εἴπερ ἐν τῷ ἡμίσει χρόνῳ ἥμισυ διέρχεται καὶ ἁπλῶς ἐν τῷ ἐλάττονι ἔλαττον· αἱ γὰρ αὐταὶ διαιρέσεις ἔσονται τοῦ χρόνου καὶ τοῦ μεγέθους. καὶ εἰ ὁποτερονοῦν ἄπειρον, καὶ θάτερον, καὶ ὡς θάτερον, καὶ θάτερον, κ. τ. λ.

pour eux à des parcelles comme, par exemple, des dixièmes, ou d'autres plus petites encore, qui ne pourront aucunement se subdiviser et qui, comme (les atomes de) l'étendue, n'admettront plus la division. D'après cela, le temps serait une chose de position et d'ordre[1]; et en effet ils n'ont nullement approfondi la véritable nature du temps. Et cela devait être; car, si les plus habiles philosophes ont été embarrassés à l'égard du temps et que plusieurs n'en ont pas compris l'idée, — de sorte que Galien dit que c'est quelque chose de divin dont on ne peut saisir la véritable nature, — à plus forte raison ceux-là, qui n'ont égard à la nature d'aucune chose.

Écoute maintenant ce qu'il leur a fallu admettre comme conséquence de ces trois (premières) propositions : Le mouvement, disaient-ils, consiste en ce que chacune de ces parcelles indivisibles se transporte d'un atome (de l'étendue) à l'atome voisin[2], et il s'ensuit de cette hypothèse que les mouvements ne sont pas plus rapides les uns que les autres. En effet, disent-ils, quand tu vois que deux choses en mouvement parcourent dans le même

(1) C'est-à-dire : selon les hypothèses des *Motécallemîn*, le temps serait quelque chose de positif et de réel, composé d'éléments saisissables qui se succéderaient dans un certain ordre (Cf. Schmœlders, *Essai, etc.*, pag. 163 et suiv.); mais en réalité, le temps n'a que deux parties dont l'une n'est plus et dont l'autre n'est pas encore, car le moment présent (τὸ νῦν) n'est qu'une limite idéale entre le passé et l'avenir et ne saurait être considéré comme une partie du temps et pouvant servir à le mesurer. Voy. Aristote, *Physique*, liv. IV, chap. 10, et cf. ci-dessus, pag. 199, note 1.

(2) Littéralement : *Le mouvement, c'est la translation d'une substance simple d'entre ces parcelles (se transportant) d'une substance simple à une (autre) substance simple qui l'avoisine ;* c'est-à-dire : selon les *Motécallemîn*, quand un corps se meut, chacun des atomes de ce corps touche de proche en proche les atomes du chemin qu'il a à parcourir ; d'où il s'ensuit que tous les mouvements sont égaux, et que, s'ils nous paraissent plus lents ou plus rapides les uns que les autres, c'est par suite de plus ou moins d'intervalles de repos qui interrompent le mouvement.

temps deux distances différentes, la cause n'en est pas que le mouvement de ce qui parcourt la distance plus longue soit plus rapide, mais la cause en est que dans ce mouvement que nous appelons lent, il entre plus d'intervalles de repos, tandis que dans celui que nous appelons rapide, il entre moins d'intervalles de repos. Quand on leur opposait (l'exemple de) la flèche lancée d'un arc fortement tendu (1), ils répondaient : en effet, elle aussi a ses mouvements interrompus par des intervalles de repos, et, si tu crois qu'elle se meut d'un mouvement continu, c'est par l'erreur des sens; car beaucoup de choses échappent à la perception des sens, comme ils l'ont posé en principe dans la douzième proposition. On leur a dit ensuite : N'avez-vous pas vu que, lorsque la meule accomplit un mouvement circulaire parfait, la partie qui est à sa circonférence parcourt l'étendue du plus grand cercle absolument dans le même temps pendant lequel la partie qui est près du centre parcourt le plus petit cercle? le mouvement de la circonférence est donc plus rapide que celui du cercle intérieur; et il ne vous est pas permis de dire que dans le mouvement de cette dernière partie il entre plus d'intervalles de repos, puisque tout le corps, je veux dire, le corps de la meule, est un et continu. Et là-dessus ils ont répondu que, dans la circonvolution, ses parties se séparent, et que les intervalles de repos qui entrent dans chaque partie tournant près du centre sont plus nombreux que ceux qui entrent dans la partie éloignée du centre. Mais alors, leur disait-on, comment se fait-il que la meule, dans laquelle nous reconnaissons un seul corps qui ne peut être brisé avec des marteaux, se rompe en tournant et puis se rejoigne, dès qu'elle est en repos, et redevienne telle qu'elle était? et comment

(1) C'est-à-dire : si on leur objecte que, dans le mouvement rapide de la flèche, on ne saurait admettre des intervalles de repos, comme ils sont forcés de le faire. Car, s'ils prétendaient qu'en effet c'est là un mouvement continu sans aucun intervalle de repos, ils seraient obligés d'admettre que les mouvements de deux flèches sont toujours absolument égaux, ce qui est également inadmissible.

ne s'aperçoit-on pas que ses parties se soient séparées ? Et pour y répondre, ils se sont servis précisément de cette douzième proposition, qui dit qu'il ne faut pas avoir égard à la perception des sens, mais au témoignage de l'intelligence.

Il ne faut pas croire du reste que ce que je viens de dire soit ce qu'il résulte de plus absurde de ces trois propositions; car, certes, ce qui résulte de la croyance à l'existence du *vide* est encore plus extraordinaire et plus absurde; et ce que je t'ai rapporté au sujet du mouvement (1) n'est pas une plus grande absurdité que d'admettre, comme il le faut d'après ce système, que la diagonale du carré est égale à son côté (2), de sorte qu'il y en avait parmi eux qui soutenaient que le carré est une chose qui n'existe pas. En somme, par suite de la Ire proposition, toutes les démonstrations de la géométrie tout entière se trouvent détruites. Celle-ci peut se diviser à cet égard en deux catégories (3): Une

(1) L'auteur veut parler de ce qu'il a dit plus haut sur la manière dont les *Motécallemîn* expliquent le mouvement.

(2) On arrive nécessairement à ce résultat, dès qu'on nie la continuité de l'étendue, comme le font les atomistes. En considérant le carré comme une quantité discrète, composée d'un nombre d'atomes $= a^2$, le nombre des atomes renfermés dans chacun des côtés, ainsi que dans la diagonale, sera $= a$. Soit, par exemple, le carré composé de *seize* atomes placés dans l'ordre suivant : ∷∷ on aura dans toutes les directions, tant en ligne horizontale et ∷∷ verticale qu'en diagonale, *quatre* atomes; et, comme les atomes sont tous égaux et également rapprochés les uns des autres, il s'ensuivra nécessairement que la diagonale est égale à chacun des côtés du carré, ce qui est absurde. C'est là un des principaux arguments allégués par les péripatéticiens arabes contre l'atomisme des *Motécallemîn*; Al-Gazâli, dans son *Makâcid al-Falâsifa* (au commencement de la section de *Métaphysique*), en énumère six, parmi lesquels figure, au quatrième rang, celui dont nous parlons. Deux des arguments d'Al-Gazâli sont cités par M. Schmœlders (*Essai etc.*, pag. 224); ce sont le premier et le sixième.

(3) Littéralement : *La chose se divise à* SON *égard en deux parties.* Je rapporte le suffixe dans פיהא et dans בעצ̇הא au mot אלהנדסה̈ (la géométrie), et non pas au mot בראהין (les démonstrations), comme l'a fait

partie sera entièrement annulée, comme, par exemple, les propriétés d'incommensurabilité et de commensurabilité (1) dans les lignes et les plans, l'existence de lignes rationnelles et irrationnelles (2), et (en général) tout ce que renferme le Xe livre d'Euclide, ainsi que d'autres choses semblables. Pour une autre partie, les démonstrations ne seront point absolues, comme, par exemple, pour le problème de la division d'une ligne en deux parties égales (3); car, si les atomes de la ligne sont d'un nombre impair, il ne sera pas possible, selon leur hypothèse, d'opérer la division (4). — Sache aussi que le célèbre *Livre des Artifices*, par

Ibn-Tibbon, qui met le suffixe au pluriel (קצתם, בהם); il est évident, par les mots ובעצהא תכן בראהינה, que le suffixe dans בעצהא ne peut point se rapporter aux *démonstrations*.

(1) Il ne peut y avoir de doute sur le sens qu'ont ici les mots تبايُن et اشتراك; dans la version arabe des Éléments d'Euclide (liv. X, défin. I et II), les grandeurs *commensurables* (σύμμετρα) sont appelées المشتركة et les *incommensurables* (ἀσύμμετρα), المتباينة. — On comprend facilement, par ce qui vient d'être dit au sujet de la diagonale du carré, qu'avec l'hypothèse des atomes il ne peut être question de démontrer les théories des grandeurs commensurables et incommensurables, des lignes rationnelles et irrationnelles, etc., et presque toutes les démonstrations géométriques deviennent impossibles.

(2) Le mot מדובקים, dans nos éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une faute d'impression; il faut lire מדוברים, comme l'ont les manuscrits et l'édition *princeps*. Du mot דבור, employé dans le sens de *raison*, on a formé le mot מדובר, *rationnel*, à l'imitation du mot arabe مُنْطَق (ῥητός), dérivé de نُطْق, qui désigne à la fois la *parole* et la *raison*.

(3) Littéralement : *Comme quand nous disons : nous voulons diviser etc.* نريد ان ou لنا ان est la formule usitée pour présenter un problème.

(4) C'est-à-dire : selon l'hypothèse des *parcelles indivisibles* ou des *atomes*, il sera impossible de diviser une ligne en deux parties exactement égales, dès que le nombre des atomes qu'on lui attribue est supposé impair.

les Beni-Schâkir (1), renferme au delà de cent *artifices*, qui tous sont appuyés de démonstrations et ont été mis en pratique ; or, si le *vide* pouvait exister, pas un seul (de ces procédés) ne pourrait s'effectuer, et bien des opérations hydrauliques ne pourraient avoir lieu. Cependant on a passé la vie à argumenter pour confirmer ces propositions et d'autres semblables. — Je reviens maintenant à l'explication des autres propositions que j'ai rapportées.

IV.

La QUATRIÈME PROPOSITION dit : « que les *accidents* existent, que ce sont des idées ajoutées à l'idée de la *substance*, et qu'il n'y a aucun corps qui en soit entièrement exempt (2). » Si cette proposition restait renfermée dans ces termes, ce serait là une proposition vraie, claire et évidente, qui ne renfermerait rien de douteux ni d'obscur (3). Mais ils disent que, si une substance

(1) Ce sont les trois fils de Mousa Ibn-Schâkir, appelés Mo'hammed, A'hmed et Al-'Hasan, et qui florissaient au milieu du IXe siècle. Ils favorisèrent de tous leurs moyens l'introduction des sciences grecques parmi les Arabes, et se rendirent célèbres eux-mêmes par des écrits sur différentes sciences mathématiques. Le livre connu sous le titre de حِيَل ou *Artifices* renfermait, à ce qu'il paraît, des inventions ingénieuses relatives aux différentes branches de la science mécanique (علم الحيل), et notamment à l'hydraulique et aux machines pneumatiques, et qui étaient basées sur l'hypothèse de l'*horreur du vide*. Cf. Hammer, *Encyclopædische Übersicht der Wissenschaften des Orients*, pag. 340 et 508. Sur les Beni-Schâkir, voy. la notice du *Tarîkh al-'Hocamâ*, dans la *Biblioth. arab. hisp.* de Casiri, t. I, pag. 418 ; Abou'l-Faradj, *Hist. dynast.*, texte ar., pag. 280, vers. lat., pag. 183 ; Abou'l-Fedâ, *Annal. moslem.*, t. II, pag. 241.

(2) Littéralement : *et qu'aucun des corps ne peut être détaché* (ou *libre*) *de l'un d'eux*, c'est-à-dire, que dans chaque corps la substance doit être accompagnée d'un accident quelconque.

(3) C'est-à-dire : si les *Motécallemîn* se bornaient à soutenir que la substance est nécessairement accompagnée d'accidents, ils diraient une chose vraie ; car, en effet, les accidents sont inhérents à toutes les substances soumises à la contingence.

(simple) n'a pas en elle l'accident de la vie, elle doit nécessairement avoir l'accident de la mort; car, de deux (accidents) opposés, ce qui reçoit (les accidents) en a nécessairement un [1]. Ainsi, disent-ils, elle a (par exemple) la couleur et le goût, et (en outre) le mouvement ou le repos, la réunion ou la séparation [2]. Si elle a l'accident de la vie, elle a nécessairement aussi quelques autres espèces d'accidents, comme la science ou l'ignorance, la volonté ou son opposé, la puissance ou l'impuissance, la perception ou l'un de ses opposés [3]; en somme, tout (accident) qui peut exister dans l'être vivant, elle doit nécessairement l'avoir lui-même, ou bien avoir un de ses opposés.

V.

La CINQUIÈME PROPOSITION dit : « que c'est dans l'atome déjà que résident [4] ces accidents et qu'il en est inséparable. » Voici

(1) C'est-à-dire : il faut que l'un des deux accidents opposés existe dans la substance simple, ou dans l'atome, d'une manière absolue, et il n'y a pas de substance simple qui soit exempte à la fois de l'un et de l'autre des deux opposés, ou qui ait un accident tenant le milieu entre les deux opposés. Les accidents en général, selon les *Motécallemîn*, sont de deux sortes : 1° accidents appartenant exclusivement aux objets animés; 2° accidents propres aussi à des objets inanimés (voy. Schmœlders, *Essai etc.*, pag. 167). Dans les deux espèces d'êtres, il y a de ces accidents qui sont en opposition directe avec d'autres accidents, comme l'affirmation est opposée à la négation. Cette proposition est en rapport avec la VII[e], selon laquelle les qualités négatives sont également des accidents réels.

(2) C'est-à-dire : outre les accidents qui n'ont pas d'opposé, comme, par exemple, la couleur et le goût, la substance en a toujours qui sont la négation absolue d'autres accidents. Cf. pag. 378, et *ibid.*, note 2.

(3) Cf. Schmœlders, l. c., pag. 168 et suiv.

(4) La version d'Ibn-Tibbon porte תשלם עמידת מציאותו וכו׳; c'est-à-dire, *que l'existence de l'atome est accomplie par ces accidents.* Cette traduction, quoique conforme au sens ordinaire de قَامَ بِهِ, *peregit* (cf. chap. LXXVI, fol. 125 *b* de notre texte, *lig.* 9 et suiv.), n'est pas ici tout

l'explication et le sens de cette proposition : Ils disent que chacun de ces atomes que Dieu crée a des accidents dont il est inséparable, comme, par exemple, la couleur et l'odeur, le mouvement ou le repos; excepté toutefois la quantité, car chaque atome à part n'a point de quantité, et en effet, ils n'appellent point la quantité un accident, et ils n'y reconnaissent pas l'idée d'accident (1). Selon cette proposition, ils pensent qu'on ne peut dire d'aucun des accidents existants dans un corps quelconque qu'il soit propre à l'ensemble de ce corps; cet accident, au contraire, existe, selon eux, dans chacun des atomes dont le corps est composé. Dans ce tas de neige, par exemple, la blancheur n'existe pas seulement dans tout l'ensemble, mais c'est chacun des atomes de cette neige qui est blanc, et c'est pour cela que la blancheur se trouve dans leur ensemble. De même, ils soutiennent, à l'égard du corps mû, que c'est chacun de ses atomes qui se meut, et que c'est pour cela que son ensemble se meut. C'est ainsi que la vie aussi existe, selon eux, dans chacun des atomes du corps vivant, et de même, pour ce qui est de la sensibilité, chaque atome dans cet ensemble sensitif est, selon eux, doué de sensibilité; car la vie, la sensibilité, l'intelligence et la science sont, selon eux, des accidents comme la noirceur et la blancheur, ainsi que nous le montrerons par l'exposé de leurs opinions. Au sujet de l'âme, ils sont divisés : selon l'opinion dominante, elle est un accident existant dans un seul de tous les atomes dont l'homme, par exemple, est composé; et, si l'ensemble s'appelle *animé*, c'est parce que cet atome en fait partie. Il

à fait exacte, comme le fait observer Ibn-Falaquéra dans l'Appendice du *Moré ha-Moré*, pag. 153. Il me semble que l'auteur a employé ici l'expression تقوم به pour تقوم فيه. Il est évident que cette expression a ici un sens différent de celui que l'auteur lui prête plus loin, dans la phrase : אן הדֿא אלערץ̇ תקום בה אלגֿמלה.

(1) C'est-à-dire : ils n'y reconnaissent pas l'idée d'attribut réel, et ils n'y voient qu'une abstraction, une chose existant dans notre idée, et non pas dans les objets. Cf. Schmœlders, *Essai*, pag. 162 et suiv.

y en a qui disent que l'âme est un corps [1] composé d'atomes subtils, atomes qui sans doute sont doués d'un certain accident qui leur est particulier et par lequel il devient une âme, et ces atomes, disent-ils, se mêlent aux atomes du corps; par conséquent, ils ne renoncent pas à voir dans l'âme un accident. Quant à l'intelligence, je les vois convenir d'un commun accord qu'elle est un accident (existant) dans l'un des atomes de l'ensemble intelligent. Au sujet de la science, il y a chez eux de l'indécision (sur la question de savoir) si elle existe comme accident dans chacun des atomes de l'ensemble doué de science, ou (si elle n'existe que) dans un seul atome; mais les deux opinions ont des conséquences absurdes.

Quand on leur a objecté que les métaux et les pierres, nous les trouvons pour la plupart doués d'une couleur intense, laquelle pourtant s'en va dès qu'on les réduit en poudre — [car, quand nous réduisons en poudre l'émeraude, qui est d'un gros vert, elle se transforme en une poussière blanche, ce qui prouve que cet accident compète à l'ensemble [2], et non pas à chacune de ses parcelles; et, ce qui est encore plus évident, quand on coupe des parties de l'être vivant, elles ne sont point vivantes, ce qui prouve que cette idée (de vie) compète à l'ensemble, et non pas à chacune de ses parties] —, ils ont répondu à cela que l'accident n'a pas de durée, mais qu'il est créé perpétuellement; et c'est cette opinion que j'exposerai dans la proposition suivante.

VI.

La SIXIÈME PROPOSITION dit : « que l'accident ne dure pas

(1) Le mot נסם, qui n'est point rendu dans les deux versions hébraïques, se trouve dans la plupart des manuscrits arabes; il manque dans les deux manuscrits de Leyde, qui néanmoins portent מרכב, au masculin, ce qui peut faire présumer que le mot נסם a été omis par les copistes.

(2) Littéralement : *que par cet accident est constitué* (ou *subsiste*) *l'ensemble.*

deux temps. » Le sens de cette proposition, le voici : Ils prétendent que Dieu, en créant la substance (simple), crée à la fois dans elle tout accident qu'il veut, et qu'on ne saurait attribuer à Dieu le pouvoir de créer une substance sans accident, parce que cela est impossible [1]. La véritable idée de l'accident, c'est de ne point durer et de ne pas subsister deux *temps*, c'est-à-dire, deux *instants* [2]; l'accident donc, aussitôt qu'il est créé, s'en va et ne reste pas, et Dieu crée un autre accident de la même espèce. Ce dernier s'en va également, et Dieu en crée un troisième de la même espèce; et cela se continue ainsi, tant que Dieu veut faire durer cette espèce d'accident. Si Dieu veut créer une autre espèce d'accident dans cette substance, il le fait; mais s'il s'abstient de créer, et qu'il ne crée plus d'accident, cette substance cesse d'être. Telle est l'opinion d'une partie (des Motécallemîn), et c'est la majorité; et c'est là la *création des accidents* dont ils parlent [3]. Cependant plusieurs d'entre les *Mo'tazales* soutiennent qu'il y a des accidents qui durent un certain temps et qu'il y en a d'autres qui ne durent pas deux instants; mais ils n'ont point à cet égard de règle pour se guider, de manière à pouvoir dire : Telle espèce d'accidents dure et telle autre espèce ne dure pas.

Ce qui leur a fait adopter cette opinion, c'est qu'on n'admet point (chez eux) qu'il y ait une nature (des choses) [4], et que, par exemple, la nature de tel corps exige que celui-ci soit affecté

(1) C'est-à-dire, parce qu'il est dans l'idée même de la substance ou de l'atome d'être inséparable des accidents.

(2) Ou, pour mieux dire, deux atomes de temps. Voy. ci-dessus, pag. 375, note 5.

(3) Tous les manuscrits portent אלתי יקולונהא, et il faut croire que l'auteur a écrit ainsi par inadvertance; car ces mots ne peuvent grammaticalement se rapporter qu'au mot אלאעראץ̇ (*des accidents*), tandis qu'ils devraient se rapporter à כ̇לק (*création*). Ibn-Tibbon a corrigé cette faute, en traduisant : בריאת המקרים אשר יאמרו אותה; car le suffixe dans אותה se rapporte à בריאת (création).

(4) Voy. ci-dessus, pag. 351 et suiv.

de tel ou tel accident; car, au contraire, ils veulent soutenir que Dieu a créé ces accidents instantanément, sans l'intermédiaire d'une loi naturelle ou d'une autre chose quelconque. Or, en professant cette opinion, ils devaient nécessairement arriver à cette conclusion : que l'accident ne dure pas. En effet, si l'on admettait qu'il dure un certain temps et qu'ensuite il cesse d'être, cela donnerait lieu à demander quelle chose l'a fait cesser d'être; et si l'on répondait que c'est Dieu qui le fait cesser d'être quand il veut, cela ne pourrait être vrai selon leur opinion (1); car l'*efficient* ne fait pas le non-être, lequel n'a pas besoin d'efficient, mais c'est lorsque l'efficient *s'abstient* d'agir que l'effet cesse d'être [ce qui est vrai sous un certain rapport (2)]. C'est pourquoi, ayant voulu soutenir qu'il n'y a point de loi naturelle qui nécessite l'existence ou la non-existence de quoi que ce soit, ils ont été amenés par là à dire (3) que les accidents sont créés successivement. Selon les uns

(1) C'est-à-dire, selon cette opinion : qu'il n'existe aucune *nature des choses,* ni aucune causalité, et que tout ce que nous voyons arriver est le fait immédiat de la volonté divine. Dans ce système donc, si l'on accordait à l'accident une certaine durée, après laquelle il cessât d'être, cette disparition de l'accident n'étant point l'effet d'une cause naturelle, il faudrait que ce fût Dieu qui *fît* le non-être, lequel pourtant ne se *fait* pas. — Quelques commentateurs ont trouvé que ce raisonnement est en contradiction avec la VII[e] proposition des *Motécallemîn,* d'après laquelle les *privations* sont également des accidents réels qui ont besoin d'un *efficient;* mais cette proposition parle de la privation de certaine qualité déterminée, ou, pour ainsi dire, des *capacités* (ἕξεις) *négatives,* et celles-ci, selon les *Motécallemîn,* ne doivent point se confondre avec le non-être absolu. Il n'est donc pas nécessaire de supposer, avec Ibn-Caspi, que l'auteur raisonne ici dans le sens de certains *Motécallemîn* qui n'admettent pas la VII[e] proposition. Voir les commentaires d'Éphodi et de Schem-Tob.

(2) L'auteur veut dire probablement qu'en principe il est vrai de dire que le non-être n'a pas besoin d'efficient, mais qu'il ne faut pas, comme le font ici les *Motécallemîn,* confondre le non-être absolu avec la non-existence de ce qui a existé, car celle-ci a besoin d'un efficient.

(3) Les mots אן קאלוא se lient aux mots אפצ'י בהם אלקול ; littéra-

donc, lorsque Dieu veut que la substance cesse d'être, il n'y crée pas d'accident, et par là elle cesse d'être; d'autres cependant disent que, si Dieu voulait détruire le monde, il créerait l'accident de la destruction sans que celui-ci eût un *substratum* (1), et cette *destruction* neutraliserait (2) l'*existence* du monde.

En vertu de cette proposition, ils ont soutenu que cette étoffe que nous croyons avoir teinte en rouge, ce n'est point nous qui l'avons teinte, mais c'est Dieu qui a fait naître cette couleur dans l'étoffe, au moment où celle-ci s'est unie à la couleur rouge; car, disent-ils, bien que nous croyions que cette couleur a (forcément) pénétré dans l'étoffe, il n'en est point ainsi (3). Au contraire (ajoutent-ils) (4), c'est Dieu qui a établi comme une *chose habi-*

lement: *la parole les a entraînés, (de manière) qu'ils ont dit.* Le sens est: ayant eu intérêt à soutenir qu'il n'existe ni loi naturelle, ni causalité, ils ont été obligés par là d'affirmer que les accidents ne durent pas, et qu'ils sont créés par Dieu successivement les uns après les autres.

(1) Selon cette dernière opinion, qui est celle des *Mo'tazales*, il ne suffirait pas pour la destruction du monde que Dieu *s'abstînt* de créer des accidents dans les atomes, mais il faudrait que Dieu créât tout exprès l'accident de la destruction, sans pourtant que cet accident fût dans un sujet ou dans une substance; car, s'il était dans un sujet, ce serait la réunion de l'être et du non-être, ce qui est impossible. — Ibn-Roschd a fait ressortir tout ce qu'il y a d'absurde dans cette hypothèse, qui, dit-il, ne mérite pas de réfutation sérieuse. D'abord, *destruction* et *non-être* sont synonymes, et si Dieu ne crée pas le non-être, il ne crée pas non plus la destruction. Ensuite un accident sans *substratum* est en lui-même une chose absurde; et d'ailleurs comment peut-on se figurer que le non-être fasse le non-être? Voy. *Destr. de la Destruction*, IIe question, où l'on trouve d'autres détails relatifs à cette VIe proposition des *Motécallemîn*.

(2) Littéralement: *s'érigerait en adversaire, ou s'élèverait contre.*

(3) Littéralement: *laquelle couleur nous croyons avoir pénétré dans l'étoffe; tandis, disent-ils, qu'il n'en est point ainsi.*

(4) La version d'Ibn-Tibbon ajoute ici ces mots: לא זו בלבד אמרו אבל אמרו גם כן, *et ils n'ont pas dit seulement cela, mais ils ont dit encore.* De tous les manuscrits arabes que nous avons consultés, il n'y en a

tuelle[1] que cette couleur noire, par exemple, ne naquit qu'au moment où l'étoffe s'unit à l'indigo[2]; cependant ce noir, que Dieu a créé au moment où la chose à noircir s'unissait à la couleur noire, ne reste pas, mais s'en va à l'instant même, et Dieu crée un autre noir. De même, Dieu s'est fait l'*habitude* de créer, après la disparition de ce noir, non pas une couleur rouge ou jaune, mais un noir semblable. Conformément à cette hypothèse, ils ont soutenu

qu'un seul (l'un des deux manuscrits de Leyde) qui ait cette addition : וליס הוֹא קאלוא פקט בל קאלוא. Ces mots ne se trouvent pas non plus dans la version d'Al-'Harizi.

(1) Littéralement : *qui a fait courir* L'HABITUDE; c'est-à-dire, Dieu a voulu que cela arrivât *habituellement*, sans en faire une *loi* de la nature. Les *Motécallemîn* prétendaient ainsi détruire toute espèce de *causalité*, afin d'attribuer directement à la seule volonté de Dieu tout ce qui arrive dans le monde. Cette opinion a trouvé un chaleureux champion dans Al-Gazâli (voy. mon article *Gazâli* dans le *Dict. des sc. philos.*, t. II, p. 511). Ibn-Roschd a montré que cette hypothèse de l'*habitude* est une chose insaisissable et vide de sens. L'habitude, étant une capacité qu'on acquiert en répétant une action plusieurs fois, ne saurait être attribuée à Dieu, être immuable, dans lequel aucun changement ne peut avoir lieu. Mais elle ne peut pas non plus résider dans les êtres en général; car l'habitude prise dans son véritable sens ne peut s'attribuer qu'à l'être animé, et, si on l'attribue à l'être inanimé, elle signifie la même chose que *nature* ou *loi naturelle*. Enfin, on ne saurait en faire quelque chose de subjectif résidant dans notre jugement, qui aurait l'*habitude* de juger les choses d'une certaine façon; car ce jugement lui-même est l'action de l'intelligence soumise également à une *loi* naturelle. Voy. *Destr. de la Destruction*, XVII[e] question, et cf. Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, pag. 57.

(2) Le mot נילג׳ (نيلج) est généralement employé en Orient pour désigner l'*indigo*, qui donne la couleur *bleue*; si donc l'auteur parle ici de couleur *noire*, c'est peut-être dans le sens des *Motécallemîn*, selon lesquels le bleu est une espèce de noir. Ils ne comptent en général que cinq couleurs : le blanc, le noir, le rouge, le jaune et le vert; le blanc et le noir sont les couleurs fondamentales, les autres ne sont qu'une portion plus ou moins forte de noir sur un fond blanc. Voy. Schmœlders, *Essais etc.*, pag. 167.

que les connaissances que nous avons maintenant de certaine chose ne sauraient être les mêmes que celles que nous avions hier; que celles-ci, au contraire, se sont évanouies, et qu'il en a été créé d'autres semblables; et, s'il en est ainsi, disent-ils, c'est parce que la science est un accident. Et de même, celui qui croit que l'âme est un accident doit nécessairement admettre qu'il est créé dans chaque être animé cent mille âmes, par exemple, dans chaque minute; car, selon eux, comme tu le sais, le temps se compose d'instants indivisibles.

Ils soutiennent encore, en vertu de cette proposition, que, lorsque l'homme meut la plume (1), ce n'est pas l'homme qui la meut; car ce mouvement qui naît dans la plume est un accident que Dieu y a créé. De même, le mouvement de la main, qui dans notre opinion meut la plume, est un accident que Dieu a créé dans la main qui se meut (2); Dieu a seulement établi comme *habitude* que le mouvement de la main s'unit au mouvement de la plume, sans que pour cela la main ait une influence quelconque ou une causalité dans le mouvement de la plume, car, disent-ils, l'accident ne dépàssse pas son *substratum* (3). Ils admettent donc d'un commun accord que cette étoffe blanche qu'on a descendue dans la cuve d'indigo et qui a été teinte, ce n'est pas l'indigo qui l'a rendue noire; car le noir est un accident dans le corps de l'indigo et ne saurait passer à un autre corps. Il n'y a absolument aucun corps qui exerce une action; le dernier efficient n'est autre que Dieu, et c'est lui (4) qui a fait naître le noir dans

(1) Proprement, *le roseau*, dont les Orientaux se servent pour écrire.

(2) Tous les manuscrits portent אלמתחרכה (participe de la Ve forme), ce que les deux traducteurs hébreux ont inexactement rendu par המניעה; il faut mettre המתנועעה.

(3) C'est-à-dire: l'accident ne passe pas d'un *substratum* à un autre, et, par conséquent, l'accident de mouvement qui est dans la main ne saurait se communiquer à la plume.

(4) L'auteur veut dire que le dernier efficient, ou Dieu, est, selon les *Motécallemîn*, le seul et véritable efficient, agissant sans intermédiaire.

le corps de l'étoffe, quand celle-ci s'est unie à l'indigo, car telle est l'*habitude* qu'il a établie. En somme, on ne peut dire aucunement : Telle chose est la cause de telle autre ; c'est là l'opinion de la grande majorité (des *Motécallemîn*). Il y en a quelques uns qui ont admis la causalité, mais on les en a blâmés. — Cependant, à l'égard des actions des hommes, ils sont divisés. La plupart d'entre eux, et (notamment) les *Asch'ariyya* en masse, sont d'avis que, pour le mouvement (1) de cette plume, Dieu a créé quatre accidents qui ne servent point de cause les uns aux autres, et qui ne font que *coexister* ensemble. Le premier accident, c'est ma volonté de mouvoir la plume ; le deuxième accident, c'est la faculté que j'ai de la mouvoir ; le troisième accident, c'est le mouvement humain lui-même, je veux dire, le mouvement de la main ; enfin, le quatrième accident, c'est le mouvement de la plume. En effet, ils prétendent que, lorsque l'homme veut quelque chose et qu'ensuite il le fait [du moins à ce qu'il croit], il lui a été créé d'abord la volonté, ensuite la faculté de faire ce qu'il voulait faire, et enfin l'action elle-même ; car il n'agit point au moyen de la faculté créée dans lui, laquelle n'a point d'influence sur l'action. — Cependant les *Mo'tazales* disent qu'il agit au moyen de la faculté créée dans lui (2) ; et une partie des *Asch'ariyya* soutiennent que la faculté créée exerce une certaine

(1) Plusieurs manuscrits portent אנ̄י ענד תהריך, ce qui est une construction irrégulière, pour אן ענד תחריכי, *que, lorsque je meus, etc.* Ce qui parle en faveur de cette leçon, c'est le suffixe de la première personne dans les mots אראדתי et קדרתי, auquel les traducteurs hébreux ont substitué la troisième personne : רצונו (Al-'Harizi רצון המניע), יכלתו.

(2) On a déjà vu plus haut (pag. 337, note 1) que le *libre arbitre* de l'homme est un point essentiel de la doctrine des *Mo'tazales;* ils devaient donc nécessairement reconnaître que l'homme agit lui-même volontairement, au moyen de la faculté d'agir que Dieu lui crée pour qu'il puisse exécuter sa volonté. Cf la IIIe partie de cet ouvrage, chap. XVII, 4e opinion.

influence sur l'action et y concourt[1], opinion qui a été blâmée[2]. Cette volonté créée, selon l'opinion de tous, et de même la faculté créée et l'action créée, selon l'opinion de quelques uns, sont toutes des accidents sans durée; et c'est Dieu qui crée dans cette plume des mouvements les uns après les autres, ce qui se continue tant que la plume se meut. Pour qu'elle se repose, il faut que Dieu y crée également le repos[3], et il ne cesse d'y créer successivement le repos, tant que la plume reste en repos.

C'est ainsi que dans chacun de ces *instants*, je veux dire (dans chacun) de ces *atomes du temps*, Dieu crée un accident dans tout être individuel[4], soit ange, soit sphère céleste, etc., et cela se continue ainsi perpétuellement. C'est là, disent-ils, ce qui s'appelle véritablement croire que Dieu est *efficient;* et celui qui ne croit pas que Dieu agisse ainsi nie, selon eux, que Dieu soit efficient. Mais, selon moi et selon tout homme intelligent, c'est au sujet de pareilles croyances qu'on peut dire: *Vous raillerez-vous de lui* (Dieu) *comme on se raille d'un mortel* (Job, XIII, 9)? Car c'est là en vérité de la pure *raillerie*.

VII.

La SEPTIÈME PROPOSITION, c'est qu'ils croient que les *privations des capacités*[5] sont des choses (réelles) existant dans le corps

(1) Plus littéralement: *et qu'elle s'y rattache.* L'auteur fait allusion à ce que les Ascharites appellent l'*acquisition*. Voy. ci-dessus, pag. 186 et 187.

(2) Littéral.: *et ils* (les Ascharites en général) *ont blâmé cela*. L'un des deux manuscrits de Leyde porte: לכן אכתרהם אסתשנעוא דלך, *mais la plupart ont blâmé cela;* cette leçon a été reproduite dans les deux versions hébraïques.

(3) Littéralement: *et quand elle se repose, elle ne se repose que lorsqu'il y a également créé le repos.*

(4) C'est-à-dire, dans tous les atomes dont se compose chaque être individuel.

(5) Voy. ci-dessus, pag. 376, note 1, et cf. pag. 195, notes 1 et 2.

et ajoutées à sa substance, que ce sont des accidents ayant également une existence (réelle) et qui, par conséquent, sont perpétuellement créés, de manière que, lorsque l'un disparaît, il en est créé un autre. En voici l'explication : Ils n'admettent pas que le repos soit la *privation* du mouvement, ni que la mort soit la privation de la vie, ni que la cécité soit la privation de la vue, ni (en général) qu'il y ait de semblables *privations* de capacités (1). Selon eux, au contraire, il en est du mouvement et du repos comme de la chaleur et du froid (2); et de même que la chaleur et le froid sont deux accidents existant dans deux sujets, celui qui est chaud et celui qui est froid, de même le mouvement est un accident créé dans ce qui se meut et le repos un accident que Dieu crée dans ce qui est en repos. Celui-ci non plus (3) ne dure pas deux temps, comme on l'a déjà vu dans la proposition précédente; donc, dans ce corps en repos, Dieu, selon eux, crée le repos pour chacun de ses atomes, et un repos ayant disparu, il en crée un autre, aussi long-temps que cette chose est en repos. Il en est absolument de même, selon eux, de la science et de l'ignorance; car l'ignorance, selon eux, est un accident positif, et elle ne cesse de disparaître et d'être créée de nouveau tant que celui qui ignore une certaine chose reste dans son ignorance (4). Il en est encore absolument de même de la vie et de la mort. En

(1) Le texte s'exprime d'une manière irrégulière et tronquée; il dit, mot à mot : *ni rien qui ressemble à cela en fait de privations de capacités*, et il faut sous-entendre : *n'est une véritable privation*.

(2) C'est-à-dire : de même que la chaleur et le froid naissent de deux causes différentes, de même la seule absence de la cause du mouvement ne suffit pas pour qu'il y ait repos, et il faut pour le mouvement et le repos deux causes distinctes.

(3) C'est-à-dire, l'accident du repos.

(4) Littéralement : *car l'ignorance, selon eux, existe* (comme quelque chose de *réel* et de *positif*), *tout en étant un accident, et il ne cesse de disparaître une ignorance et d'en être créé une autre continuellement, tant que l'ignorant ignore une certaine chose.*

effet, l'une et l'autre, selon eux, sont des accidents (au même titre), et ils disent clairement que, tant que l'être vivant reste vivant, il y a toujours une vie (instantanée) qui disparaît et une autre qui est créée; mais lorsque Dieu veut qu'il meure, il crée dans lui l'accident de la mort, à la suite de la (dernière) disparition de l'accident de vie, qui ne dure pas deux temps. Tout cela, ils le disent expressément; et il s'ensuit nécessairement de cette hypothèse que l'accident de mort créé par Dieu disparaît également à l'instant même, et que Dieu crée (aussitôt) une autre mort, car sans cela la mort ne durerait pas. De même donc qu'il est créé vie sur vie, de même, il est créé mort sur mort (1). Cependant, je voudrais savoir jusqu'à quand Dieu créera l'accident de mort dans le mort! Est-ce tant qu'il conserve sa forme extérieure, ou tant qu'il reste un de ses atomes? Car l'accident de mort que Dieu crée, il le crée, comme ils le supposent, dans chacun de ces atomes. Or, nous trouvons des dents molaires de morts qui sont là depuis des milliers d'années, ce qui prouve que Dieu n'a pas réduit au néant cette substance, et que, par conséquent, il y crée l'accident de la mort pendant ces milliers d'années, de manière que, une mort disparaissant, il en crée une autre. Et telle est en effet l'opinion du plus grand nombre (des Motécallemîn). Cependant une partie des *Mo'tazales* admettent que certaines *privations de capacités* (2) ne sont point des choses positives; ils disent, au contraire, que l'impuissance est (réellement) la *privation* de la puissance et l'ignorance la *privation* de la science. Mais ils ne jugent pas ainsi (3) à l'égard de toutes les privations, et ils n'admettent pas que les ténèbres soient la privation de la lumière, ni

(1) C'est-à-dire : de même que l'accident de vie est reproduit sans cesse dans l'être vivant par l'action directe du Créateur, de même l'accident de mort a besoin d'être reproduit sans cesse par une nouvelle création.

(2) Dans les éditions da la version d'Ibn-Tibbon, il faut remplacer les mots העננים הטבעיים par הקנינים, comme l'ont les manuscrits.

(3) Littéralement : *et ils ne poursuivent pas cela*, c'est-à-dire : ils ne

que le repos soit la privation du mouvement. Loin de là, ils voient dans ces privations en partie des choses positives et en partie des privations véritables, selon ce qui leur convient sous le rapport de leur croyance, comme ils l'ont fait aussi pour ce qui concerne la durée des accidents, (disant) que les uns durent un certain temps et que les autres ne durent pas deux instants; car leur but est en général de supposer un Être dont la nature soit conforme à nos opinions et à nos croyances.

VIII.

La HUITIÈME PROPOSITION dit : « qu'il n'y a (partout) que substance et accident, et que les *formes physiques* sont également des accidents [1]. » Voici l'explication de cette proposition : Tous les corps, selon eux, sont composés d'atomes pareils, comme nous l'avons exposé dans leur première proposition, et ne diffèrent les uns des autres que par les seuls accidents. Selon eux donc, la qualité d'animal, celle d'homme, la sensibilité, la raison, etc., sont des accidents au même titre que la blancheur, la noirceur, l'amertume et la douceur; de sorte que les individus d'espèces diverses ne diffèrent entre eux que comme les individus de la même espèce [2]. Ils voient, par conséquent, dans le corps du ciel, et

persévèrent pas dans la même pensée. Le mot יטרד doit être considéré comme un verbe actif (يُطْرِدُ ou يُطَرِّدُ), dont le sujet est בעץ̇ אלמעתזלה. Ibn-Tibbon l'a très exactement rendu par ימשיך.

(1) C'est-à-dire, que tout, dans la nature, se compose des substances simples, ou des atomes, et de leurs accidents, et non pas de matière (مادّة) et de forme, comme le disent les philosophes, et que même ce que ces derniers appellent les *formes physiques*, c'est-à-dire, les formes qui constituent les genres et les espèces et qui font l'essence des choses, ce ne sont également que de simples accidents créés dans les atomes.

(2) Littéralement : *de sorte que la différence entre un individu de telle espèce et un individu d'une autre espèce est comme la différence entre individu et individu de la même espèce;* c'est-à-dire, qu'il n'existe pas de différence générique ou spécifique, et que toute différence entre deux individus quelconques est purement *accidentelle*, et non *essentielle;* car les *formes physiques*, comme on l'a vu, ne sont que de simples *accidents*.

même dans celui des anges, et jusque dans celui du prétendu (1) trône céleste, la même substance que dans un insecte quelconque de la terre ou dans une plante quelconque; toutes ces choses ne diffèrent entre elles que par les seuls accidents, et toutes ont pour substance les atomes.

IX.

La NEUVIÈME PROPOSITION dit : « que les accidents ne se portent pas les uns les autres. » On ne saurait donc dire, selon eux, que tel accident est porté par tel autre (2), et cet autre par la substance; mais tous les accidents sont portés, immédiatement et au même titre, par la substance même. Ce qu'ils veulent éviter par là, c'est d'être forcés d'admettre que le second accident ne saurait exister dans la substance qu'avec le premier qui l'y aurait précédé; car ils nient que cela ait lieu pour certains accidents (3), et

(1) Les mots עלי מא יתוהם, *selon ce qu'on s'imagine*, se rapportent au *trône* (العرش, cf. ci-dessus, pag. 95, note 1), dans lequel le vulgaire voit quelque chose de réel, mais qui, selon notre auteur, n'est qu'une image de la majesté divine, ou désigne quelquefois la sphère supérieure. Voir ci-dessus, chap. IX et LXX.

(2) Comme, par exemple, la figure et la couleur, qui sont des accidents portés par la quantité, et le temps, qui est un accident porté par celui du mouvement.

(3) Plus littéralement : *s'ils fuient cela* (c.-à-d., s'ils refusent d'admettre que les accidents se portent les uns les autres), *c'est parce qu'il s'ensuivrait que ce second accident ne saurait exister dans la substance qu'après que le premier accident l'a précédé, ce qu'ils ne veulent pas admettre pour certains accidents, etc.* Voici quel est le sens de ce passage : **les *Motécallemîn*** ne veulent pas admettre avec les philosophes qu'il y ait certains accidents qui ne se lient à la substance que par l'intermédiaire d'autres accidents, comme, par exemple, la figure et la couleur, par l'intermédiaire de la quantité; ils soutiennent, au contraire, que tous les accidents en général sont portés immédiatement par les atomes et servent à *déterminer* la substance, c'est-à-dire, à en former l'essence et à en faire ce qu'elle est; car on a vu, dans la proposition précédente, que ce sont les accidents qui déterminent les genres et les espèces et que les

ils s'efforcent d'inventer pour ces certains accidents la possibilité d'exister dans quelque substance que ce soit, sans que celle-ci soit déterminée par un autre accident, (et cela) conformément à leur opinion, savoir, que tous les accidents sont quelque chose qui détermine (la substance). D'autre part aussi, il faut que le sujet qui porte l'attribut reste toujours stable pendant un certain temps; or, comme d'après eux l'accident ne dure pas deux temps, c'est-à-dire, deux *instants*, comment se pourrait-il, d'après cette supposition [1], qu'il servît de *substratum* à autre chose?

X.

La DIXIÈME PROPOSITION, c'est cette *admissibilité* [2] dont ils parlent et qui est la base de la science du *calâm*. Écoute quelle en est la signification : Ils sont d'avis que tout ce qui est *imaginable* est aussi *admissible* pour la raison, (et ils disent) par exemple, que le globe terrestre pourrait devenir une sphère tour-

formes physiques sont également des accidents (Cf. ci-dessus, pag. 398, note 1). Ils s'efforcent donc de présenter, comme existant dans la substance même, ou dans les atomes, les accidents qui évidemment sont portés par d'autres accidents.

(1) Tous les manuscrits portent אלתקדיר (avec *daleth*); Ibn-Tibbon, qui met היסוד, paraît avoir lu אלתקריר (avec *resch*).

(2) Le verbe جوّز signifie *laisser passer*, et, au figuré, *juger admissible* ou *permis*, et le mot تجويز, qui en est le *nom d'action*, est employé par les *Motécallemîn* comme terme technique pour désigner la fameuse proposition qui dit que tout ce que l'imagination peut se figurer est aussi *admissible* (جايز) pour la raison, que tout dans l'univers pourrait être autrement qu'il n'est, et que rien n'est impossible, pourvu qu'on puisse s'en former une idée. Cf. Maïmonide, *Huit chapitres*, ou Introduction au traité *Abôth*, chap. Ier (*Porta Mosis* de Pococke, pag. 188).—Il faut vraiment s'étonner de voir un auteur de nos jours affirmer avec assurance que non seulement il y a des erreurs très essentielles dans la *prétendue* énumération que Maïmonide fait ici des principes des *Motécallemîn*, mais

nant en cercle (1) et la sphère se transformer en globe terrestre,

que *même ce qu'il appelle leur fondement principal, à savoir, qu'il n'y a aucune connaissance sûre des choses, attendu que le contraire peut toujours exister et être pensé dans notre entendement, est tout à fait erroné et diamétralement opposé à la doctrine dogmatique* (Schmœlders, *Essais*, pag. 135). Le même auteur insinue que Maïmonide n'a connu les doctrines des *Motécallemîn* que par les faux rapports de leurs adversaires; mais il résulte de la propre déclaration de Maïmonide qu'il connaissait parfaitement les doctrines dont il s'agit, et ici, comme partout ailleurs, ses assertions sont basées sur une étude sérieuse et approfondie des sources les plus authentiques; voy. le commencement du chapitre LXXIV. Il suffit d'ailleurs de lire la *Destruction de la Destruction* d'Ibn-Roschd, qui renferme de nombreux détails sur les *Motécallemîn*, et où l'on retrouve toutes les propositions énumérées par Maïmonide. Ces deux hommes illustres devaient être au moins aussi bien informés que les auteurs plus récents que M. Schmœlders a pu consulter. Pour ce qui est de cette Xe proposition, que Maïmonide appelle *la base de la science du Calâm*, elle est tellement essentielle dans le système des *Motécallemîn* qu'il est impossible de l'en séparer. Ibn-Roschd y revient également à diverses reprises. Nous nous contentons de citer ici un seul passage, où Ibn-Roschd (en parlant du principe de *causalité* nié par les *Motécallemîn*, et notamment par les *Ascharites*, qui voient dans tous les phénomènes et dans toutes les actions qui se produisent dans le monde l'intervention immédiate du Créateur) s'exprime ainsi : והניחו עם זה כל הנמצאות פעולות עוברות ולא יראו שיש כם סדר ולא ערך ולא חכמה גזר אותם טבע הנמצאות אבל האמינו שכל נמצא אפשר שיהיה בחלוף מה שהוא « Ils ont, avec cela, posé en principe que toutes les choses qui existent sont des faits *admissibles* (et non *nécessaires*), et ils n'admettent pas qu'il y ait dans elles ni ordre, ni proportion, ni sagesse, résultant de la *nature* des choses. Ils croient, au contraire, que tout ce qui existe pourrait être autrement qu'il n'est. » Voy. *Destr. de la Destruction*, IIIe question (vers. hébr., ms. du fonds de l'Oratoire, no 93, fol. 243 *a*). Cf. Moïse de Narbonne, Commentaire sur le *Moré Neboukhîm*, Ire partie, à la fin du chap. LIII; Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, I, chap. LXXIII et LXXIV (pag. 58 et 63); Ritter, *Geschichte der Philosophie*, t. VII, pag. 737.

(1) C'est-à-dire, que le globe terrestre, centre de l'univers et toujours en repos, pourrait devenir une des sphères célestes qui environnent le centre, autour duquel elles accomplissent leur mouvement circulaire.

et qu'il est *admissible* pour la raison que cela puisse arriver; que la sphère du feu pourrait se mouvoir vers le centre et le globe terrestre vers la circonférence (1), et que, selon ce principe d'*admissibilité rationnelle*, l'un des deux lieux convient autant que l'autre à chacun de ces corps (2). De même, disent-ils, toute chose d'entre ces êtres que nous voyons pourrait être plus grande ou plus petite qu'elle n'est (3), ou se trouver, sous le rapport de la figure et du lieu, dans un état contraire au sien. Ainsi, par exemple, il pourrait y avoir un individu humain de la dimension d'une grande montagne, ayant plusieurs têtes et nageant (4) dans l'air; ou bien il pourrait exister un éléphant de la dimension d'un moucheron et un moucheron de la dimension d'un éléphant; tout cela, disent-ils, est admissible pour la raison. Ce principe d'*admissibilité* s'applique avec conséquence à tout l'univers, et, pour tout ce qu'ils supposent de la sorte, ils disent: « On peut *admettre* qu'il en soit ainsi, et il est *possible* qu'il en soit ainsi, et il ne faut pas que telle chose soit plutôt de telle manière que de telle autre », sans considérer si la réalité répond à leur supposi-

(1) Cf. ci-dessus, pag. 134, note 2, et pag. 356. L'élément de la terre, d'une *gravité* absolue, tend toujours vers le centre, tandis que celui du feu, d'une *légèreté* absolue, fuit le centre et tend toujours vers la circonférence de l'univers. Voy. Aristote, traité *du Ciel*, liv. IV, chap. 4 et 5.

(2) Littéralement: *et que tel lieu ne convient pas plus à tel corps que tel autre.*

(3) La construction du texte arabe est ici un peu irrégulière; en voici à peu près le mot à mot: *de même, disent-ils, (quant à) toute chose d'entre ces êtres visibles, que chacune de ces choses soit plus grande, etc..., comme par exemple qu'il y ait un individu, etc..., tout cela, disent-ils, est admissible pour la raison.* L'infinitif כון (كَوْن) doit être considéré comme un *sujet* dont les mots כל הדֿא גאיז forment l'*attribut*.

(4) La plupart des manuscrits portent יטף, ce qu'Ibn-Tibbon rend par יפרח (qui *vole*); nous avons écrit יטפו, comme le porte l'un des deux manuscrits de Leyde, et c'est cette leçon qu'exprime Al-'Harizi, qui traduit ce verbe par ישוט (qui *nage*).

tion [1]; car, disent-ils, si cet être a des formes connues, des dimensions déterminées et des conditions fixes, qui ne subissent ni altération ni changement, ce n'est là qu'une simple *habitude* [2]. Ainsi, par exemple, c'est l'*habitude* du souverain de ne traverser les rues de la ville que sur une monture, et on ne le voit jamais autrement, quoiqu'il ne soit pas inadmissible pour la raison qu'il puisse parcourir la ville à pied; au contraire, personne ne doute que cela ne soit possible, et on admet que cela peut arriver. De même, disent ils, c'est le *cours de l'habitude* que l'élément terrestre se meuve vers le centre et le feu vers le haut, ou bien que le feu brûle et que l'eau rafraîchisse; mais il n'est pas inadmissible pour la raison que cette habitude puisse changer, de sorte que le feu puisse rafraîchir et se mouvoir vers le bas, tout en étant le feu, et que de même l'eau puisse produire la chaleur et se mouvoir vers le haut, tout en étant l'eau. Telle est la base de tout leur raisonnement [3].

Néanmoins, ils conviennent d'un commun accord que la réunion des contraires dans un même sujet et au même instant est une chose absurde et impossible que la raison ne saurait admettre. De même, ils disent que l'existence d'une substance sans aucun accident, ou bien celle d'un accident sans *substratum* [admise par quelques uns [4]], est une chose impossible que la

(1) Littéralement : *sans avoir égard à la conformité de l'être avec ce qu'ils supposent.*

(2) Plus littéralement : *celles-ci ne sont ainsi que par le cours d'habitude;* voy. ci-dessus, pag. 392, note 1. Le suffixe dans כונהא (*leur* être) se rapporte aux mots צור, etc.; quelques éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont l'abréviation הוית׳, dont on a fait הויתה; il faut lire הויתם, comme l'ont les manuscrits.

(3) Littéralement: *Et c'est là-dessus qu'a été construite toute l'affaire;* c'est-à-dire : c'est sur de pareils raisonnements que repose tout l'échafaudage de leur système.

(4) Il faut se rappeler qu'il y a des *Motécallemîn* qui admettent, dans certains cas exceptionnels, l'accident sans *substratum;* voy. ci-dessus, pag. 391, et *ibid.*, note 1.

raison ne saurait admettre. Enfin, ils disent de même que la substance ne saurait se transformer en accident, ni l'accident en substance, ni un corps pénétrer dans un autre corps; et ils affirment même que ce sont là des choses rationnellement impossibles.

A la vérité, (en disant) que toutes ces choses énumérées comme impossibles, on ne saurait se les *figurer*, et que, ce qu'ils ont appelé possible, on peut se le *figurer*, il y a là du vrai. Cependant, les philosophes (leur) disent : Si telle chose, vous l'appelez impossible parce qu'on ne saurait se l'imaginer, et que telle autre chose, vous l'appeliez possible parce qu'on peut se l'imaginer, alors ce qui vous paraît possible ne l'est que dans l'imagination, mais non pour la raison; par conséquent, dans cette proposition, vous considérez le nécessaire, l'admissible et l'absurde, tantôt au point de vue de l'imagination et non de la raison, et tantôt à celui du simple sens commun, comme l'a dit Abou-Naçr (al-Farâbi), en parlant de ce que les ***Motécallemîn*** appellent *raison*.

Il est donc clair que, pour eux, ce qu'on peut s'imaginer est possible [n'importe que la réalité lui soit conforme, ou ne le soit pas], et que tout ce qu'on ne saurait s'imaginer est impossible. Mais cette proposition ne peut se soutenir qu'au moyen des neuf propositions précédentes, et c'est pour celle-ci sans doute qu'on a été obligé d'établir d'abord celles-là. Cela résultera plus clairement de ce que je vais t'exposer, en te révélant ce qu'il y a au fond de ces choses, sous forme d'une discussion qui eut lieu entre un *Motécallem* et un philosophe :

Pourquoi, demanda le ***Motécallem*** au philosophe, trouvons-nous le corps de ce fer extrêmement solide et dur et de couleur noire, et le corps de ce beurre extrêmement tendre et mou et de couleur blanche ?

C'est, lui répondit le philosophe, que tout corps naturel a deux espèces d'accidents : les uns lui surviennent du côté de sa matière, comme, par exemple, la santé et la maladie dans l'homme; les autres lui surviennent du côté de sa forme, comme,

par exemple, l'étonnement et le rire de l'homme (1). Or, les matières des corps d'une composition achevée (2) varient beaucoup selon les formes particulières à ces matières, de sorte que la substance du fer devient l'opposé de la substance du beurre, et qu'elles sont l'une et l'autre accompagnées des accidents différents que tu y vois; la dureté de l'une et la mollesse de l'autre sont donc des accidents qui tiennent à la diversité de leur forme respective (3), tandis que la noirceur et la blancheur sont des accidents qui tiennent à la diversité de leur matière *dernière* (4).

Mais le *Motécallem* renversa toute cette réponse au moyen de ses susdites propositions, ainsi que je vais te l'exposer : Il n'existe point, dit-il, de *forme* qui, comme vous le croyez, constitue la substance de manière à en faire des substances variées, mais il n'y a partout que des *accidents* [selon leur opinion, que nous avons exposée dans la VIII[e] proposition (5)]. Il n'y a point de différence, poursuivit-il, entre la substance du fer et celle du beurre; car tout est composé d'atomes pareils les uns aux autres.

(1) La santé et la maladie tiennent à la constitution physique de l'homme ou à la matière, qui lui est commune avec les autres animaux, tandis que l'étonnement et le rire tiennent à l'âme rationnelle, qui est la *forme spécifique* de l'homme.

(2) Littéralement : *des corps composés d'une composition dernière,* c'est-à-dire, des corps complexes, composés de tous les éléments divers qui concourent à former leur nature et donnent à leur matière un caractère particulier.

(3) C'est-à-dire, de ce qui constitue l'essence respective des deux substances. — Dans l'un des manuscrits de Leyde cette phrase est construite un peu différemment; on y lit : ... מא תראה מן אלשדה פי הדא ואללין פי הדא והי אעראץ. De même Al-'Harizi : מה שאתה רואה מן החחק בזה והרפיון בזה שהם מקרים.

(4) C'est-à-dire, de la matière *prochaine* ou immédiate, qui leur est particulière et qui est le résultat de la *composition dernière* dont il vient d'être parlé. Cf. ci-dessus, pag. 21, note 1.

(5) Voy. ci-dessus, pag. 398, et *ibid.*, note 1.

Et c'est là leur opinion que nous avons exposée dans la Ire proposition, de laquelle; comme nous l'avons expliqué, découlent nécessairement la IIe et la IIIe propositions; et de même on a besoin de la XIIe proposition pour établir l'existence des atomes. On ne saurait pas non plus admettre, selon le ***Motécallem,*** que telle substance possède certains accidents qui lui soient particuliers et par lesquels elle soit disposée et préparée à recevoir des accidents secondaires; car, selon lui, un accident ne saurait porter un autre accident, comme nous l'avons exposé dans la IXe proposition. L'accident n'a pas non plus de durée, ainsi que nous l'avons exposé dans la VIe proposition. — Le ***Motécallem*** étant ainsi parvenu, au moyen de ses propositions, à affirmer tout ce qu'il voulait (1), et ayant obtenu ce résultat : « que les substances du beurre et du fer sont pareilles et identiques, qu'il y a un seul et même rapport entre toute substance et tout accident (2), que telle substance n'est pas plus apte que telle autre à (recevoir) tel accident, et que, de même que tel atome n'est pas plus susceptible de mouvement que de repos, de même les atomes ne sont pas plus aptes les uns que les autres à recevoir l'accident de la vie ou celui de l'intelligence ou celui de la sensibilité [n'importe que le nombre des atomes (réunis) soit plus ou moins grand (3), car, selon l'opinion exposée dans la Ve proposition,

(1) Littéralement : ***Lors donc que s'est avéré pour le Motécallem tout ce qu'il voulait, conformément à ses propositions.***

(2) C'est-à-dire, que toute substance, ou tout atome, est également apte à recevoir tout accident quelconque, et qu'il y a toujours un rapport direct entre la substance et les accidents. Cf. ci-dessus, pag. 399, et *ibid.*, note 3. — Le mot מנהא (*d'entre elles*), qui suit le mot גוהר et qui paraît superflu, a le sens de מן אלגואהר; si le pronom se rapportait aux mots אלזבד ואלחדיד (ce qui d'ailleurs n'offrirait pas de sens convenable), il aurait fallu dire מנהמא.

(3) Littéralement : *et la multitude ou le petit nombre des atomes n'ajoute rien à cela;* c'est-à-dire : le nombre plus ou moins grand des atomes que renferme une substance n'est pour rien dans l'aptitude que peut avoir cette substance pour recevoir les accidents en question.

l'accident existe dans chacun des atomes] », il résulte de toutes ces propositions que l'homme n'est pas plus apte à penser que le scarabée [1]; et on a dû en venir à cette *admissibilité* dont ils parlent dans la présente proposition. C'est à cette proposition qu'aboutissaient tous leurs efforts; car elle se prête à merveille à toutes les hypothèses qu'on veut établir [2], ainsi qu'il va être exposé.

Annotation. Sache, ô lecteur de ce traité! que, si tu es de ceux qui connaissent l'âme et ses facultés et que tu approfondisses chaque chose dans toute la réalité de son être, tu sauras que l'*imagination* appartient à la plupart des animaux; que, du moins pour ce qui est des animaux parfaits, je veux parler de ceux qui ont un cœur, il est évident qu'ils possèdent tous l'imagination [3], et que ce n'est pas par celle-ci que l'homme se distingue (des autres animaux). L'action de l'imagination n'est pas la même que celle de l'intelligence, mais lui est opposée. En effet, l'intelligence analyse les choses composées, en distingue les parties, les abstrait, se les représente dans leur réalité et avec leurs causes et perçoit ainsi dans un seul objet des choses nombreuses, aussi distinctes pour l'intelligence que deux individus humains

(1) Car, l'un et l'autre étant composés d'atomes de la même nature, et tous les atomes étant également aptes à recevoir toute espèce d'accidents, il s'ensuit que l'accident de la *pensée* peut aussi bien survenir au scarabée qu'à l'homme.—Les manuscrits portent généralement אלכֿנפס (الخنفس) et quelques uns אלכֿנפסה (الخنفسة), mot qui est le nom générique du *scarabée;* Ibn-Tibbon a mis העטלף, et Ibn-Falaquéra, en critiquant cette traduction, fait observer que le traducteur a peut-être lu, dans son texte arabe, אלכֿפאש (الخُفّاش), mot qui signifie *chauve-souris.* Voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré,* page 153.

(2) Littéralement : *car elle est ce qu'il y a de plus ferme, pour établir tout ce qu'on veut établir.*

(3) Cf. Aristote, traité *de l'Ame*, liv. III, chap. 10 : καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία. Voy. aussi la fin du même chapitre et le chapitre 11.

sont des êtres distincts pour l'imagination (1). C'est par l'intelligence qu'on distingue ce qui est général de ce qui est individuel, et aucune démonstration ne peut avoir lieu qu'au moyen de ce qui est général (2); enfin c'est par l'intelligence qu'on sait (distinguer) l'attribut essentiel d'avec l'accidentel. Mais l'imagination ne peut accomplir aucune de ces actions; car elle ne perçoit que l'individuel et le composé dans son ensemble, tel que le perçoivent les sens, ou bien elle compose les choses qui dans la réalité sont séparées et qu'elle combine les unes avec les autres, et cet ensemble (3) devient un corps ou une des facultés du corps. Ainsi, par exemple, on peut concevoir dans l'imagination un individu humain ayant une tête de cheval et des ailes, et d'autres (créations) semblables; et c'est là ce qu'on appelle une invention mensongère, car il n'y a absolument aucun être qui lui soit conforme. L'imagination ne peut, dans sa perception (4), se débarrasser en aucune façon de la matière, quand même elle ferait tous les efforts pour abstraire une forme; c'est pourquoi il ne faut point avoir égard à l'imagination. — Écoute, combien (à cet égard) les sciences mathématiques sont instructives pour nous, et combien sont importantes les propositions que nous y puisons. Sache qu'il y a certaines choses que l'homme, lorsqu'il les con-

(1) L'auteur veut dire que l'intelligence seule, en analysant les choses, sait reconnaître les divers éléments dont elles sont composées et y distinguer la forme et la matière, ainsi que les causes, efficiente et finale, toutes choses inaccessibles à l'imagination.

(2) C'est-à-dire, l'intelligence seule sait distinguer, dans les individus, les genres et les espèces, par lesquels se forment les prémisses des démonstrations.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont généralement ויעשה מהכל; il faut lire simplement והכל, comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*.

(4) Il faut effacer, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mots להשיג הדבר הכללי, qui ne se trouvent ni dans les mss. de cette version, ni dans l'édition *princeps*.

sidère par son imagination, ne peut nullement se figurer, et qu'au contraire il trouve aussi impossibles pour l'imagination que le serait la réunion des contraires; et cependant, telle chose qu'il est impossible de s'imaginer, on peut établir par la démonstration qu'elle existe et en faire ressortir la réalité (1). Si, par exemple, tu t'imagines un grand globe de telle dimension que tu voudras, dusses-tu te l'imaginer aussi grand que le globe de la sphère *environnante*, qu'ensuite tu t'y imagines un axe qui en traverse le centre, et qu'enfin tu te figures deux hommes debout sur les deux extrémités de l'axe, de manière que leurs pieds soient posés dans la direction de l'axe et que celui-ci forme en quelque sorte avec les pieds une seule ligne droite, il faudra nécessairement que cet axe soit parallèle à l'horizon ou ne le soit pas (2); or, s'il est parallèle (à l'horizon), les deux hommes tomberont, et, s'il n'est pas parallèle, l'un d'eux, celui qui est en bas, tombera, et l'autre restera debout (3). Voilà du moins ce que se figure l'imagination. Or, il est démontré que la terre est de figure sphérique, et qu'aux deux extrémités de son axe il y a des pays habités (4).

(1) Littéralement : *et l'être la fait paraître au jour* (ou *la manifeste*); c'est-à-dire la réalité montre que cette chose existe. C'est du moins ainsi que ces mots ont été entendus par Al-'Harizi et Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 60), qui traduisent : והוציאהו המציאות אל האמת.

(2) C'est-à-dire : il faudra qu'il traverse le globe horizontalement ou verticalement.

(3) Si l'axe est horizontal, les deux hommes placés horizontalement ne pourront se maintenir et tomberont du globe; si, au contraire, l'axe est vertical, l'un des deux hommes se trouvera au sommet et pourra rester debout, tandis que l'autre, se trouvant au bas du globe, les pieds dirigés vers le haut, tombera nécessairement.

(4) C'est-à-dire, aux extrémités de l'axe qui traverse la terre de l'orient à l'occident et qui correspond à l'axe horizontal de la sphère imaginaire dont il vient d'être parlé. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots ושמה מיושבת doivent être changés en ושמן המיושבת, comme l'ont plusieurs manuscrits; de même, Al-'Harizi : וכי יש מן הישוב, et Ibn-Falaquéra (*M. ha-M.*, p. 60) : ושיש מהנושב.

Chacun des habitants des deux extrémités a sa tête vers le ciel et ses pieds vers ceux de son antipode [1]; et cependant il n'est point possible ni imaginable qu'aucun des deux puisse tomber, car ils ne sont pas l'un en haut et l'autre en bas, mais chacun des deux est en haut ou en bas par rapport à l'autre. — De même (pour citer un autre exemple), il a été démontré, dans le II[e] livre des *Sections coniques*, qu'il y a deux lignes sortant (de certains points) et entre lesquelles il y a, à leur point de départ, une certaine distance qui diminue à mesure qu'elles se prolongent; de sorte qu'elles vont toujours se rapprochant l'une de l'autre sans pouvoir jamais se rencontrer, quand même on les prolongerait à l'infini, quoique cependant elles se rapprochent de plus en plus en se prolongeant [2]. Voilà une chose qu'on ne saurait se figurer et que l'imagination ne saurait nullement concevoir [3]. Ces deux lignes sont, l'une droite, l'autre courbe, ainsi qu'il est exposé à l'endroit cité. Il est donc démontré qu'il existe des choses qu'on ne peut s'imaginer, et qui (non seulement) ne sauraient être comprises par l'imagination, mais lui paraissent même impossibles. De même, il est démontré (d'autre part) que certaines choses que l'imagination affirmerait sont (en réalité) impossibles, comme, par exemple, que Dieu soit un corps ou une faculté dans un corps; car, pour l'imagination, rien n'a de l'existence, si ce n'est un corps ou quelque chose dans un corps.

(1) Plus littéralement : *et ses pieds sont du côté qui se dirige vers les pieds de l'autre qui lui est diamétralement opposé.*

(2) Il est évident que les deux lignes dont il s'agit ici, et qui, comme l'auteur va le dire, sont, l'une courbe, l'autre droite, ne sont autres que la *courbe hyperbolique* et l'*asymptote*. Le traité des *Sections coniques* cité par l'auteur est celui d'Apollonius, intitulé Κωνικὰ στοιχεῖα, et en arabe كتاب المخروطات; le théorème dont il s'agit est le XIII[e] du livre II. Sur les versions arabes du traité d'Apollonius, voy. Wenerich, *De auctorum græcorum versionibus, etc.*, pag. 198 et suiv.

(3) Littéralement : *et qui ne tombe point dans le filet de l'imagination.*

Il est donc clair qu'il existe autre chose par quoi on juge le nécessaire, le possible et l'impossible, et que ce n'est pas l'imagination. Et que cette étude est belle et d'un grand profit pour celui qui désire éviter le malheur de se laisser guider par l'imagination (1)! Il ne faut pas croire que les *Motécallemîn* ne s'aperçoivent de rien de tout cela ; au contraire, ils en ont bien quelque sentiment et le savent si bien qu'ils appellent *présomption* et *chimère* (2) ce qui, quoique impossible, est admis par l'imagination, comme, par exemple, que Dieu soit un corps, et souvent ils disent clairement que ces présomptions sont *mensongères*. C'est pourquoi ils ont eu recours aux neuf propositions que nous avons rapportées, afin de pouvoir affirmer cette dixième proposition, qui énonce l'admissibilité de toutes les choses *imaginables*

(1) Littéralement : ... *qui désire revenir à lui de cette défaillance, je veux dire (de celle) de suivre l'imagination*. Le mot אגמא (إِغْمَاء) est le nom d'action de la IVe forme du verbe غُمى, qui signifie *défaillir, s'évanouir*. Au figuré, ce même verbe (appliqué au jour ou à la nuit) signifie : *se couvrir de nuages* ou *de ténèbres ;* c'est pourquoi Ibn-Tibbon a rendu le mot אגמא par חשך, *ténèbres*.

(2) Tous les manuscrits portent והמא וכיאלא, *erreur et imagination ;* l'auteur veut dire que les *Motécallemîn* avouent eux-mêmes que ce sont là des idées fausses et de vaines imaginations, en prenant le mot *imagination* (خيال) dans sa vraie acception. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement : עולה על רוח מחשבה לא דמיון, et l'édit. *princeps*, ainsi que quelques manuscrits : עולה על רוח לא דמיון; mais cette version n'offre point de sens. Les mots לא דמיון, pour lesquels plusieurs manuscrits ont ל"א דמיון, ou לשון אחר דמיון, sont une glose marginale que des copistes inintelligents ont fait entrer dans le texte ; Ibn-Tibbon avait rendu le mot והמא par עולה על רוח, et le mot כיאלא par מחשבה ou par דמיון ; ce dernier mot, que peut-être le traducteur lui-même avait écrit en marge, a donné lieu à l'erreur que nous venons de signaler. Dans quelques manuscrits de cette version nous trouvons : ויקראו ..... כמו היות השם גשם מחשבה ודמיון.

qu'ils voulaient déclarer admissibles, et cela à la faveur (des hypothèses) de la parité des atomes et de la nature égale de tous les accidents (1), ainsi que nous l'avons exposé. En y réfléchissant bien, on verra que cela peut donner lieu à une discussion difficile (2). En effet, il y a certaines idées qu'un tel pourra donner pour des conceptions de l'intelligence, tandis qu'un autre soutiendra qu'elles sont du domaine de l'imagination; et, dans ce cas, nous voudrions trouver un *criterium* pour distinguer les choses intelligibles des conceptions de l'imagination. Or, si le philosophe disait: « J'ai pour témoin l'*être* (3) [comme il s'exprime] et c'est par lui que nous examinons le nécessaire, le possible et l'impossible », le théologien lui répondrait: « Mais c'est là précisément le point disputable; car moi je soutiens (4) que cet *être* a été fait par la *volonté* (divine), et qu'il n'est pas le résultat de la *nécessité;* et, quoiqu'il soit fait de telle manière, il est admissible qu'il eût pu être fait différemment, à moins que la conception de l'intelligence ne décide qu'il ne saurait être autrement qu'il n'est, ainsi que tu le prétends. »

Tel est ce principe d'*admissibilité,* sur lequel je me réserve de revenir dans d'autres endroits de ce traité; et ce n'est pas là une

(1) Littéralement: *et de l'égalité des accidents dans la qualité d'accident.* L'auteur fait allusion à la VIIIe et à la IXe propositions, qui déclarent que tout ce qui est accident l'est au même titre, et que tous les accidents sont portés immédiatement par les atomes.

(2) Littéralement: *Considère donc, ô lecteur! et vois qu'il naît de là une voie* (ou *une occasion*) *pour une spéculation difficile.* Sur l'impératif ארי, cf. ci-dessus, pag. 19, note 2.

(3) C'est-à-dire: l'être en général ou la loi de la nature me sert de témoignage et de *criterium.* Sur la conjonction אןָ (أن), employée ici dans le discours direct, cf. ci-dessus, pag. 283, note 4.

(4) Tous les manuscrits ont נדעי אנא; le pluriel نَدَّعى est ici employé pour le singulier أَدَّعى, selon l'usage de l'arabe vulgaire.

chose qu'on doive se hâter de repousser entièrement et à la légère (1).

XI.

La ONZIÈME PROPOSITION dit : « que l'existence de l'infini (dans l'univers) est inadmissible, de quelque manière que ce soit. » En voici l'explication : Il a été démontré qu'il est impossible qu'il existe une grandeur infinie, ou bien qu'il existe des grandeurs dont le nombre soit infini [lors même que chacune d'elles serait une grandeur finie], en supposant toutefois que ces choses infinies existent simultanément (2). De même, il est inadmissible qu'il existe des causes à l'infini ; je veux dire, qu'une chose servant de cause à une autre ait à son tour une autre cause et cette

(1) L'auteur croit devoir faire une réserve à l'égard de cette X[e] proposition ; car il reconnaît lui-même ce principe d'*admissibilité* pour une partie de l'univers, et il croit que, pour tout ce qui est au dessus de la sphère de la Lune, il ne nous est pas donné de reconnaître une loi naturelle immuable, et que mainte chose pourrait être autrement qu'elle n'est réellement. L'auteur base ses preuves de la Création sur un raisonnement analogue à celui que les *Motécallemin* ont puisé dans cette X[e] proposition. Cf. le chapitre suivant (V[e] méthode), et la II[e] partie de cet ouvrage, chap. XIX et suiv.—Les mots פתאום ברגע קטן, qu'on lit ici dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, renferment une double traduction du mot arabe באלהוינא (بالهُوَيْنا) ; il faut effacer le mot פתאום, qui ne se trouve point dans les manuscrits de ladite version. Ibn-Falaquéra rend le mot באלהוינא par בדבר קל, *avec peu de chose*, c'est-à-dire, *inconsidérément* ou *légèrement ;* voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, pag 153.

(2) C'est-à-dire, l'existence de choses infinies en nombre n'est démontré impossible qu'en tant que ces choses seraient supposées exister simultanément ; car on verra tout-à-l'heure que l'inadmissibilité de l'infini *par succession* n'est point démontrée.—Sur les différentes propositions énoncées ici par notre auteur, voy. Aristote, *Physique*, liv. III, chap. 4-8 ; *Métaphysique*, liv. II, chap. 2 ; liv. XI, chap. 10. Nous nous réservons d'y revenir dans les notes à l'introduction de la II[e] partie, propos. 1, 2, 3 et 26.

dernière encore une cause, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, de sorte qu'il y eût là des choses nombreuses à l'infini existant *en acte* (1). Et peu importe que ce soient des corps ou des substances *séparées* (2), pourvu qu'elles servent de causes les unes aux autres. C'est là l'ordre physique *essentiel* (3), au sujet duquel il a été démontré que l'infini y est impossible (4).

Quant à l'infini existant *en puissance* ou *accidentellement*, on en a en partie démontré l'existence; ainsi, par exemple, on a démontré qu'une grandeur est *virtuellement* divisible jusqu'à l'infini, et que le temps l'est également (5). Mais en partie, cela donne lieu à la spéculation (6), comme, par exemple, l'existence de l'*infini par succession*, qu'on appelle aussi l'*infini par accident*, c'est-à-dire, quand une chose existe après qu'une autre a cessé d'exister, et cette autre, après qu'une troisième a cessé d'exister,

(1) On va voir que l'infini *en puissance* est admissible.

(2) C'est-à-dire, des substances purement incorporelles et spirituelles, comme les intelligences des sphères célestes. Il est toujours impossible, dit l'auteur, d'admettre des causes remontant à l'infini, que ces causes soient corporelles ou incorporelles.

(3) C'est-à-dire, cette succession des causes et des effets se fait dans la nature par un enchaînement nécessaire et *essentiel*, et il faut la bien distinguer de la succession *accidentelle* dont il va être parlé tout-à-l'heure.

(4) Les manuscrits portent, les uns פיה, les autres לה; il faut réunir les deux leçons et lire לה פיה (Ibn-Tibbon : לו בו). Il y a ici une petite inversion, et la vraie construction de ce membre de phrase est celle-ci : אלדי תברהן פיה אמתנאע מא לא נהאיה לה, ce qui est pour אלדי תברהן אן ימתנע פיה מא לא נהאיה לה.

(5) Voy. Arist., *Physique*, III, 6 : ἄλλως μὲν οὖν οὐκ ἔστιν, οὕτως δ'ἔστι τὸ ἄπειρον, δυνάμει τε καὶ ἐπὶ καθαιρέσει, κ. τ. λ. Sur la divisibilité infinie des grandeurs continues, voy. *ibid.*, chap. 7, et liv. VI, chap. 2 (cf. ci-dessus, pag. 380, note 2). Ce qui est appelé ici l'infini *en puissance* pourrait aussi être désigné comme infini *d'intensité*, tandis que l'infini *en acte*, c'est l'*extension* infinie.

(6) C'est-à-dire, c'est un sujet douteux qui appelle la méditation et sur lequel les opinions sont divisées.

et ainsi de suite (en remontant) à l'infini. C'est là un objet de spéculation très difficile. Ceux qui prétendent avoir démontré l'éternité du monde soutiennent que le temps est infini, et il ne s'ensuit pour eux rien d'inadmissible, car, à mesure qu'une partie du temps se produit, une autre qui la précédait a disparu; et il en est de même, selon eux, de la succession des accidents qui surviennent à la matière jusqu'à l'infini, sans qu'il s'ensuive rien d'inadmissible, puisqu'ils n'existent pas tous simultanément, mais successivement, ce dont l'impossibilité n'a point été démontrée (1). Mais, selon les *Motécallemîn*, il est indifférent qu'on dise qu'il existe une grandeur infinie, ou qu'on dise que le corps et le temps sont divisibles à l'infini (2). Il est également indifférent, selon eux, (qu'on suppose) l'existence simultanée d'une série de choses infinies en nombre (3), en parlant, par exemple, des individus humains existant en ce moment, ou qu'on dise qu'il survient dans l'univers des choses d'un nombre infini, quoique disparaissant successivement, comme qui dirait, par exemple: Zéid et le fils de 'Amr, celui-ci le fils de Khâled, celui-ci le fils de Becr, et ainsi de suite (en remontant) à l'infini; car ceci est, selon eux, aussi inadmissible que le premier cas (4). Ces quatre classes de l'infini sont donc égales, selon eux (5). Pour ce qui est

(1) Voy. sur ces questions l'introduction de la IIe partie, à la 26e proposition.

(2) C'est-à-dire, qu'ils ne font pas de différence entre l'infini *en acte* et l'infini *en puissance*.

(3) Littéralement: *l'existence de choses infinies en nombre rangées ensemble*.

(4) C'est-à-dire, ils n'admettent pas plus l'*infini par succession* ou *par accident* que l'existence simultanée d'une série infinie de choses.

(5) C'est-à-dire: ils les jugent également inadmissibles, et ils ne font pas de différence, dans la grandeur continue, entre l'infini *en acte* et l'infini *en puissance*, ni, dans le nombre, entre l'infini *simultané* et l'infini *par succession*. — Tous les manuscrits portent ממא לא נהאיה; un seul des manuscrits d'Oxford ajoute להא. Il faut écrire ממא לא נהאיה לה.

de la dernière classe [1], il y en a parmi eux qui croient devoir en prouver la vérité, je veux dire (qu'ils croient devoir) en démontrer l'impossibilité, par une méthode que je t'exposerai dans ce traité [2]. D'autres disent que cela s'entend par soi-même [3], et que c'est quelque chose qu'on sait de prime abord et qui n'a pas besoin de démonstration. Or, s'il était manifestement inadmissible qu'il y eût des choses *infinies par succession*, dût même ce qui en existe maintenant être fini, l'éternité du monde se montrerait inadmissible de prime abord, sans qu'on eût besoin d'aucune autre proposition [4]. Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner ce sujet.

XII.

La DOUZIÈME PROPOSITION dit : « que les sens ne donnent pas toujours la certitude. » En effet, les *Motécallemîn* suspectaient [5] la perception des sens sous deux rapports. Premièrement, disent-ils, beaucoup d'objets sensibles leur échappent, soit à cause de la subtilité du corps perceptible [comme ils le disent au sujet (de l'hypothèse) des atomes et de ce qui s'ensuit [6], ainsi que nous l'avons exposé], soit parce qu'ils sont trop éloignés de celui qui veut les percevoir; ainsi l'homme ne peut ni voir, ni enten-

(1) C'est-à-dire : de l'infini *par succession*.

(2) Voy. ci-après, à la fin du chap. LXXIV.

(3) C'est-à-dire : ils admettent en quelque sorte comme un axiome que l'*infini par succession* est impossible.

(4) En d'autres termes : s'il était de toute évidence qu'on ne saurait admettre une série infinie de choses finies naissant et disparaissant successivement les unes après les autres, cette seule proposition suffirait pour faire reconnaître sur-le-champ que le monde ne saurait être éternel.

(5) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement חשבו ; il faut lire חשדו, comme l'ont les manuscrits et l'édition *princeps*.

(6) Par les mots : *et de ce qui s'ensuit*, l'auteur paraît faire allusion à la théorie des *Motécallemîn* sur le mouvement des atomes ; voir ci-dessus, IIIe proposition (pages 382 et 383).

dre, ni sentir, à la distance de plusieurs lieues, et de même le mouvement du ciel n'est point perceptible. Secondement, disent-ils, les sens se trompent dans leurs perceptions. Ainsi, par exemple, une chose qui est grande, l'homme la voit petite lorsqu'elle est éloignée de lui; la chose petite, il la voit grande quand elle est dans l'eau; enfin il voit en ligne brisée ce qui est droit (1), quand une partie est dans l'eau et l'autre hors de l'eau. De même, celui qui a la jaunisse voit les choses en jaune, et celui dont la langue s'est imbibée de bile jaune (2) trouve les choses douces d'un goût amer. Ils énumèrent encore beaucoup de choses de ce genre; c'est pourquoi, disent-ils, on ne saurait se fier aux sens de manière à les prendre pour principe d'une démonstration.

Il ne faut pas croire que ce soit en vain que les *Motécallemîn*

(1) Selon la leçon de tous les manuscrits arabes, ainsi que des deux versions hébraïques, il faudrait traduire : *ce qui est courbé* (ou *brisé*) *il le voit droit;* mais nous croyons que l'auteur a interverti les mots par inadvertance. Tout en conservant dans notre texte la leçon des manuscrits, nous avons traduit comme s'il y avait וירי אלמסתקים מעוּגא, ce qui est plus naturel; car ce n'est qu'à certaines conditions déterminées que le bâton brisé peut être vu droit. En effet, on lit dans le commentaire d'Éphodi : ר"ל ויתחייב מזה שיראה הישר מעוקם « Il veut dire : il s'ensuit (de ce qui précède) *qu'on verra courbé ce qui est droit.*

(2) Dans la version d'Al-'Harizi (*ms.*), ces derniers mots sont ainsi paraphrasés : ואשר גבר על טבעו המרה הירוקה ונשתקעה בלשונו, *et celui dans la nature duquel la bile jaune a pris le dessus, de sorte qu'elle a pénétré dans sa langue.* Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots ואשר בלשונו sont une faute typographique; il faut lire ואשר שוקה לשונו, comme l'ont les manuscrits et l'édition *princeps.* Dans la même version, les mots מרה אדומה (bile *rouge*) sont employés dans le sens de מרה ירוקה (bile *jaune*); car, selon les anciens médecins, l'humeur appelée *bile jaune* se divise en cinq espèces, dont l'une est *rougeâtre.* Voy. R. Méir al-Dabi, *Schebîlê émounâ,* introduction du liv. IV (édit. d'Amsterdam, fol. 41 *b*), et cf., sur les humeurs, ci-dessus, pag. 366, note 4.

aient insisté sur cette proposition (1), de même que la plupart de ces (Motécallemîn) modernes croient que c'est sans nécessité que leurs devanciers se sont efforcés de soutenir (l'hypothèse de) l'*atome*. Au contraire, tout ce que jusqu'ici nous avons rapporté de leur part est nécessaire, et, lorsqu'on porte atteinte à une seule de ces propositions, tout le but est manqué. Quant à cette dernière proposition, elle est très nécessaire; car, quand la perception de nos sens est en contradiction avec ce qu'ils ont établi (2), ils disent qu'il ne faut pas avoir égard aux sens dès qu'une chose est démontrée au moyen de ce qu'ils appellent le témoignage de la raison (3). C'est ainsi qu'ils prétendent au sujet du mouvement, qui pourtant est continu, qu'il y entre des intervalles de repos, et que la meule se sépare en tournant (4); et ils prétendent encore que la blancheur (précédente) de cette étoffe a maintenant disparu, et que ceci est une autre blancheur (5). Ce sont là des choses en opposition avec ce que l'on voit; et (de même) il résulte de l'existence du *vide* beaucoup de choses qui toutes sont démenties par les sens. A tout cela ils répondent: « C'est une chose qui échappe aux sens », quand toutefois il est possible de répondre ainsi; pour d'autres choses (6), ils répondent que c'est une des nombreuses erreurs des sens.

(1) Littéralement : *que les Motécallemîn aient combattu pour cette proposition en jouant;* c.-à-d., qu'ils s'en soient fait un simple jeu ou amusement sans utilité. La version d'Ibn-Tibbon, qui rend le verbe צ׳ארבוא (ضاربوا) par הכבימו, n'est pas exacte.

(2) Littéralement : *quand nous percevons par nos sens des choses qui renversent* (ou *réfutent*) *ce qu'ils ont établi.*

(3) Littéralement : *dès qu'on a démontré la chose dont ils prétendent que le témoignage de la raison la prouve.*

(4) Voy. ci-dessus, IIIe proposition (pag. 382).

(5) C'est-à-dire, que la blancheur qu'on y voit maintenant est une autre. Voy. la VIe proposition (pag. 392).

(6) C'est-à-dire, quand il s'agit de choses dont il n'est pas possible de dire qu'elles échappent entièrement aux sens.

Tu sais que ce sont là toutes des opinions anciennes professées par les Sophistes (1), ainsi que le rapporte Galien dans son livre *des Facultés naturelles* (en parlant) de ceux qui disent que les sens sont mensongers ; il y a relaté (à ce sujet) tout ce que tu sais (2).

Après avoir parlé d'abord de ces propositions (des *Motécallemîn*), je vais exposer leurs méthodes relatives aux quatre questions dont il s'agit (3).

CHAPITRE LXXIV.

Dans ce chapitre je te relaterai en résumé les preuves des *Motécallemîn* (établissant) que le monde est *créé*. Tu ne me demanderas pas d'en donner l'exposé dans leurs propres termes

(1) Le verbe انتحل (dérivé de نُحْلة, *secte*) signifie *professer une doctrine* ou *une opinion*. Ce même verbe s'emploie aussi dans le sens de *s'attribuer les paroles d'autrui*, et c'est dans ce sens que l'a pris ici Ibn-Tibbon, qui a paraphrasé notre passage en ces termes : וכבר ידעת שאלו כולם דעות קדמוניות היו מתפארים בהם הסופסטאנין ואומרים שהם אמרום תחלה «Tu sais que ce sont là toutes des opinions anciennes, *dont se vantaient* les Sophistes, *prétendant qu'ils avaient été les premiers à les exprimer.* »

(2) Ibn-Tibbon traduit : יספר דברים כבר ידעתם ; on voit qu'au lieu de כל מא, il a lu כלאמא, comme l'ont en effet quelques manuscrits. — Quant au passage de Galien auquel il est fait allusion, il se trouve dans le traité intitulé : περὶ δυνάμεων φυσικῶν, liv. I, chap. 2 (édit. de Kühn, t. II, p. 4). Galien, en parlant des différentes acceptions du mot *mouvement* (κίνησις), qui embrasse aussi les idées de *changement* et de *transformation*, dit que, selon l'opinion générale, la transformation des aliments en sang est une chose perceptible pour les sens de la vue, du goût et du toucher. Puis il ajoute : ὅτι δὲ καὶ κατ' ἀλήθειαν οὐκέτι τοῦθ' ὁμολογοῦσιν οἱ σοφισταί. οἱ μὲν γάρ τινες αὐτῶν ἅπαντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων ἀπάτας τινὰς καὶ παραγωγὰς εἶναι νομίζουσιν, ἄλλοτε ἄλλως πασχουσῶν τῆς ὑποκειμένης οὐσίας μηδὲν τούτων, οἷς ἐπονομάζεται, δεχομένης.

(3) C'est-à-dire, les méthodes de démonstration employées par les *Motécallemîn* pour établir la création du monde, ainsi que l'existence, l'unité et l'incorporalité de Dieu.

et avec leur prolixité; mais je te ferai connaître ce que chacun d'eux avait en vue (1) et sa méthode d'argumentation pour affirmer la *nouveauté* du monde ou en nier l'*éternité*, et je te ferai remarquer brièvement les propositions employées pour chaque méthode (2). Si tu lis leurs livres prolixes et leurs ouvrages les plus célèbres, tu n'y trouveras absolument rien de plus que ce que mes paroles te feront comprendre de leur argumentation sur ce sujet; mais tu y trouveras un langage plus abondant et de belles et brillantes expressions. Quelquefois on y a employé la rime et les mots symétriques, et on y a fait choix des expressions les plus élégantes (3); et parfois aussi on y a employé un style obscur, dans

(1) כל מנהם est la même chose que כל ואחד מנהם (leçon qu'on trouve dans l'un des manuscrits de Leyde); par ces mots, l'auteur désigne les différents chefs d'école d'entre les *Motécallemîn*.—L'un des manuscrits d'Oxford porte במקצר כלאמהם, et un autre (le plus ancien), במחץ כלאמהם.

(2) Littéralement : *qu'a employées l'auteur de cette méthode.*

(3) Le mot سَجْع désigne la prose rimée; par فِقْرَة (mot qui désigne proprement les *vertèbres*), on entend les consonnances ou les mots qui présentent entre eux une certaine symétrie par leur forme et leur terminaison. Par les verbes סגעת ופקרת (سُجِعَتْ وفُقِرَتْ), l'auteur veut dire que les écrits des *Motécallemîn* étaient composés en prose rimée et ornée de consonnances, manière d'écrire fort en vogue chez les auteurs arabes, et qui souvent a été imitée au moyen âge par les auteurs juifs qui se piquaient d'élégance. Les compositions hébraïques les plus célèbres dans ce genre sont celles d'Al-'Harizi et d'Immanuel. J'ai essayé moi-même de donner une idée de ce style arabe dans mon Essai d'une traduction des *Séances de Hariri* (Journal Asiatique, décembre 1834); on y dit, par exemple, en parlant d'un prédicateur :

« Il cadençait avec harmonie ses idées précieuses;
Il annonçait à la compagnie des pensées sérieuses. »

Voici comment Maïmonide lui-même, dans sa lettre à R. Samuel ibn-Tibbon (voy. ci-dessus, pag. 23, note 1), s'explique sur les expressions

le but d'étonner l'auditeur et d'effrayer celui qui en aborde la méditation. Tu trouveras aussi, dans leurs ouvrages, des répétitions, des questions douteuses qu'ils proposent et qu'ils prétendent avoir résolues, et des sorties fréquentes contre leurs adversaires.

I.

Première méthode[1] : Il y en a parmi eux qui soutiennent qu'en admettant une seule chose *née*[2], on peut démontrer que le monde est *créé*. Ainsi, par exemple, il est inadmissible que cet individu Zéid, qui d'abord était une molécule[3] et qui ensuite s'est transformé successivement jusqu'à ce qu'il ait atteint sa perfection, se soit ainsi changé lui-même, et que ce soit lui qui

qu'il a employées dans notre passage : סגעת ופקרת ואנתכב להא פציח אלכלאם וכאן פי נסכתהם שגעת והו כטא ואנמא הו בסין ואלסגאעה הי אלקאפיה ואסמהא באלעבראני חרוז ואלפקרה הי אן תכון כלמה עלי זנה כלמה אכרי ויתרגם דלך במלות שקולות ואלאנתכאב הו אכתיאר אלגיד מן דלך אלנוע ויתרגם דלך ובררו להם לשון צחה « Dans leur copie (c.-à-d. dans celle des juifs de Provence), il y avait شجعت, ce qui est une faute; car il faut l'écrire par un *sîn*. Par سجاعة on entend la *rime*, qui s'appelle en hébreu חרוז. Ce qu'on appelle فقرة, c'est quand un mot correspond à la forme d'un autre mot, ce qu'il faut rendre en hébreu par מלות שקולות. Par le verbe انتخب, j'entends : qu'ils ont *choisi* ce qu'il y a de meilleur dans ce genre; il faut traduire (en hébreu) : ובררו להם לשון צחה.—Voy. aussi le jugement que l'auteur a porté plus haut, pag. 187, sur les écrits des *Motécallemîn*.

(1) Le mot طريق étant du genre commun, l'auteur a mis les adjectifs et les verbes qui s'y rapportent tantôt au masculin, tantôt au féminin, et ces variations, comme on le verra, se rencontrent souvent dans une seule et même phrase. Cette inconséquence devant être attribuée à l'auteur lui-même, et non aux copistes, nous avons toujours exactement reproduit les leçons des manuscrits.

(2) C'est-à-dire : *nouvellement produite* ou *créée*; voy. ci-dessus, pag. 235, note 2.

(3) Proprement : *gutta* (sc. *seminis*).

ait produit en lui-même ces diverses métamorphoses. Au contraire, il y a eu en dehors de lui quelque chose qui l'a changé; et, par conséquent, il est démontré qu'il avait besoin d'un ouvrier qui organisât sa structure et lui fît subir diverses transformations. Il en est de même, par analogie, de ce palmier et de toute autre chose; et il en est de même encore, a-t-on dit (1), de l'ensemble de l'univers. Tu vois, par conséquent, que celui-ci (2) croit que, de ce qu'on trouve avoir lieu dans un corps, il faut en tirer des conclusions pour tout autre corps (3).

II.

DEUXIÈME MÉTHODE : Ils disent encore qu'en admettant la *création* d'un seul d'entre les individus qui se propagent par la génération, on peut démontrer que l'univers entier est *créé*. En voici l'explication : Ce Zéid, qui d'abord n'existait pas, a ensuite existé; toutefois, il n'a pu naître que par 'Amr, son père, et celui-ci, étant également *né*, n'a pu naître que par Khâled, le grand-père. Or, ce dernier étant également *né* (4), cela se continuera ainsi jusqu'à l'infini; mais ils ont posé en principe que l'existence de l'infini, même de cette manière (5), est inadmissible, comme nous

(1) Le verbe קאל (قال), *il a dit*, se rapporte à l'auteur de cette première méthode; les deux traducteurs hébreux ont mis אמרו, au pluriel.

(2) C'est-à-dire, celui qui emploie cette méthode de démonstration.

(3) Par ces derniers mots, l'auteur veut indiquer ce que cette démonstration *par analogie* a d'imparfait et de peu concluant. En outre, comme le fait observer Éphodi, elle n'exclut point l'existence d'une matière première; elle établirait tout au plus que le monde n'a pas toujours été tel qu'il est, mais elle ne prouve nullement la création *ex nihilo*.

(4) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon la leçon est inexacte; il faut lire, d'après les manuscrits : הנה אביו גם כן מחודש ואם אי אפשר היות אביו אלא מיצחק זקנו והנה יצחק גם כן מחודש והנה ילך וכו׳.

(5) C'est-à-dire : même *l'infini par succession* que les *Motécallemîn* appellent aussi *l'infini par accident*.

l'avons exposé dans la XI[e] de leurs propositions. De même, si tu aboutissais, par exemple, à un premier individu sans père, qui serait Adam, il s'ensuivrait encore la question : « d'où est né cet Adam ? » Si tu répondais, par exemple : « de la poussière », on demanderait nécessairement : « mais d'où est née cette poussière ? » Que si, par exemple, on répondait : « de l'eau », on demanderait encore : « mais d'où est née cette eau ? » Il est donc absolument nécessaire, disent-ils, que cela se continue ainsi à l'infini, ce qui est inadmissible ; ou bien tu aboutiras à l'existence d'une chose sortie du néant absolu. Là est la vérité [1] et là s'arrêteront les questions. C'est donc là une preuve, disent-ils, que le monde est sorti du néant absolu [2].

III.

Troisième méthode : Les atomes de l'univers, disent-ils, doivent nécessairement être ou *réunis* ou *séparés* [3], et il y en a qui tantôt se réunissent, tantôt se séparent. Or, il est clair et évident que, par rapport à leur essence, ce n'est ni la réunion seule, ni la séparation seule, qui leur compète ; car, si leur essence et leur nature exigeaient qu'ils fussent seulement séparés, ils ne se réuniraient jamais, et de même, si leur essence et leur véritable caractère exigeaient qu'ils fussent seulement réunis, ils ne se sépareraient jamais. Ainsi donc, la séparation ne leur convient pas plus que la réunion, ni la réunion plus que la séparation ; et par conséquent, s'ils sont en partie réunis et en partie séparés, et qu'en partie encore ils changent de condition, étant tantôt réunis et tantôt séparés, c'est là une preuve que ces

(1) Telle est la leçon de presque tous les manuscrits arabes et des deux versions hébraïques ; au lieu de אלחק, *la vérité*, le plus ancien des deux manuscrits de Leyde porte אלחד, *la limite*, et c'est là peut-être la leçon primitive.

(2) Littéralement : *que le monde a existé après le non-être pur et absolu*.

(3) Littéralement : *ne sauraient aucunement échapper (à cette alternative) d'être ou réunis ou séparés*. Voy. le chapitre précédent, I[re] proposition.

atomes ont besoin de quelqu'un qui en réunisse ce qui doit se réunir et qui sépare ce qui doit être séparé. Par conséquent, disent-ils, c'est là une preuve que le monde est *créé*.—Il est clair que l'auteur de cette méthode s'est servi de la 1re d'entre leurs propositions et de tout ce qui s'ensuit.

IV.

QUATRIÈME MÉTHODE : L'univers entier, disent-ils, est composé de substance et d'accident et aucune substance n'est exempte d'un ou de plusieurs accidents (1) ; or, comme tous les accidents *naissent*, il faut que la substance qui les porte soit également *née*, car tout ce qui se joint aux choses *nées* et en est inséparable est également *né* (2). Par conséquent, le monde entier est *né* (ou *créé*). Que si quelqu'un disait : « peut-être la substance n'est-elle point *née* et peut-être n'y a-t-il que les accidents qui *naissent* en s'y succédant les uns aux autres jusqu'à l'infini », ils répondraient qu'il faudrait alors qu'il y eût un nombre infini de choses *nées* (successivement), ce qu'ils ont posé comme inadmissible (3).— Cette méthode passe chez eux pour la plus ingénieuse et la meilleure, de sorte que beaucoup y ont vu une (véritable) démonstration. On a admis, pour cette méthode, trois hypothèses dont la nécessité n'échappera à aucun penseur (4) : 1° Que l'infini *par succession* est inadmissible ; 2° Que tout accident *naît* (5). Mais notre adversaire, qui soutient l'éternité du monde, nous contredit au sujet d'un des accidents, qui est le mouvement cir-

(1) Voir au chapitre précédent les propos. IV et VIII.

(2) La substance, ou l'atome, ne pouvant être un seul instant sans accident, il s'ensuit que, si l'accident est une chose *née* ou nouvellement survenue, la substance doit l'être également.

(3) Voir au chapitre précédent, la XIe proposition.

(4) Littéralement : *qui sont nécessaires pour ce qui n'est point caché aux penseurs ;* c'est-à-dire, que tout penseur devine facilement pourquoi les trois hypothèses suivantes étaient nécessaires à l'auteur de cette méthode.

(5) C'est-à-dire, que l'accident est une chose nouvellement produite.

culaire. En effet, Aristote soutient que le mouvement circulaire ne naît ni ne périt; c'est pourquoi, selon lui, le mobile qui a ce mouvement ne naît ni ne périt [1]. Nous ne gagnons donc rien à établir la *naissance* des autres accidents; car notre adversaire ne conteste pas que ces derniers ne *naissent*, et il soutient qu'ils se succèdent tour à tour dans ce qui n'est point *né* [2]. De même il soutient que ce seul accident, savoir, le mouvement circulaire [je veux dire, le mouvement de la sphère céleste], n'est point *né* et qu'il n'appartient à aucune des espèces des accidents *nés* [3]. C'est donc cet accident seul qu'il faudrait examiner, afin de démontrer qu'il est (également) *né*. Enfin, la 3e hypothèse que l'auteur de cette méthode a admise est celle-ci : qu'il n'y a pas d'être sensible autre que la substance et l'accident; je veux dire, la *substance simple* (ou l'*atome*) avec les accidents qu'on

(1) C'est-à-dire, la sphère céleste, qui a le mouvement circulaire, n'a ni commencement ni fin. Voy. Aristote, *Métaph.*, XII, 7 : καί ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ. καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον ὥστε ἀΐδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός.

(2) C'est-à-dire, dans les éléments; car tout naît et périt, se compose et se décompose, par le mélange des éléments, qui s'opère par le mouvement de la sphère céleste, comme on l'a vu au chap. LXXII, pag. 358 et suiv.

(3) Ainsi que le fait observer Ibn-Tibbon (dans une note qui accompagne notre passage dans quelques manuscrits de la version hébraïque), il y a ici une répétition inutile; car l'auteur a déjà dit que, selon Aristote, le mouvement circulaire ne naît ni ne périt. Selon Ibn-Tibbon, on devrait effacer les mots « *n'est point né, et qu'il* », de sorte que l'auteur dirait seulement que, selon Aristote, le mouvement circulaire n'entre dans aucune des catégories des véritables accidents. Voici la note en question :
אמר שמואל בן תבון נראה לי בזה המקום מותר אין צורך לו שכבר קדם לו המאמר שהתנועה הסבובית בלתי מִתחדשת והטוב שנפיל מלות שהיא בלתי מחודשת ולכתוב במקום ואינה שאינה :

lui prête [1]. Cependant, si le corps était composé de *matière* et de *forme*, comme l'a démontré notre adversaire, il faudrait démontrer que la matière première et la forme première naissent et périssent, et c'est alors seulement qu'on pourrait établir une démonstration pour la ***nouveauté du monde*** [2].

V.

Une CINQUIÈME MÉTHODE est celle de la *détermination* [3]. Ils ont une très grande prédilection pour cette méthode, dont le sens revient à ce que je t'ai exposé au sujet de leur Xᵉ proposition. Fixant la pensée [4] sur l'ensemble du monde ou sur une de ses parties quelle qu'elle soit, on dit : Il est *admissible* que cette chose soit telle qu'elle est, par rapport à la figure et à la mesure, avec les accidents qui s'y trouvent et dans le temps et le lieu où elle se trouve; mais il est *admissible* aussi qu'elle eût pu être ou plus grande, ou plus petite, ou d'une figure différente, ou (accompagnée) de tels accidents, ou exister avant ou après l'époque de son existence, ou dans tel autre lieu. Or, comme elle est *déterminée* par une certaine figure, ou par une mesure, ou par un lieu, ou par un certain accident et par un temps particulier, bien qu'il soit admissible que tout cela eût pu être différemment, c'est là une preuve qu'il y a (un être) qui *détermine* librement (les

(1) On a vu plus haut que les *Motécallemîn* ne reconnaissent dans tout corps que les *atomes* et les *accidents*, et qu'ils rejettent la théorie péripatéticienne de la *matière* et de la *forme*. Voy. le chapitre précédent, VIIIᵉ proposition (pag. 398, note 1).

(2) C'est-à-dire : pour la création *ex nihilo*.

(3) Le mot تخصيص, qui signifie *particularisation, appropriation, détermination*, est un terme par lequel, comme on va le voir, les *Motécallemîn* désignent l'action divine créant librement et *déterminant* chaque chose dans l'univers, sans être enchaînée par une loi naturelle quelconque; c'est par sa seule volonté que Dieu fait chaque chose d'une manière *particulière*, tout pouvant être autrement qu'il n'est.

(4) Le sujet qu'il faut sous-entendre dans אנה יקצר est *le Motécallem* ou *le partisan de cette méthode*.

choses) et qui a préféré l'un de ces deux cas admissibles (1). Par conséquent, l'ensemble du monde ou une de ses parties ayant besoin d'un être qui *détermine*, cela prouve que le monde est *créé*; car, peu importe que tu dises *déterminant*, ou *efficient*, ou *créateur*, ou *producteur*, ou *novateur*, ou *agissant avec intention*, tout cela n'a qu'un seul et même sens.

Entrant au sujet de cette méthode dans beaucoup de détails généraux et spéciaux, ils disent, par exemple : « Il ne convient pas plutôt à la terre d'être au dessous de l'eau que d'être au dessus d'elle (2); qui donc alors lui a assigné ce lieu ? Il ne convient pas plutôt au soleil d'être rond que d'être carré ou triangulaire, car toutes les figures conviennent également aux corps doués de figures; qui donc alors a particularisé le soleil par cette figure ? » Et c'est ainsi qu'ils considèrent les détails de l'univers entier ; de sorte qu'en voyant des fleurs de différentes couleurs, ils en sont étonnés et trouvent là de quoi fortifier leur argumentation (3). En effet, disent-ils, cette terre étant *une* et cette eau *une*, pourquoi donc telle fleur est elle jaune et telle autre rouge? Cela peut-il avoir lieu autrement que par un être *déterminant ?* et cet être *déterminant* est Dieu ; donc, le monde entier a besoin d'un être qui en *détermine* l'ensemble, ainsi que chacune de ses parties, par une particularité (4) quelconque.

(1) Cf. *Khozari*, liv. V, § 17, art. 3, où l'on rapporte la même argumentation des *Motécallemîn*, appliquée particulièrement au *temps*, c'est-à-dire, à l'époque fixe qui a donné naissance aux choses. Voy. aussi Ahron ben-Éli, *Arbre de la vie*, chap. XI, 2e démonstration.

(2) On se rappelle que la terre, occupant le dernier rang parmi les éléments, est placée au dessous de la sphère de l'eau. Voy. ci-dessus, pag. 134, note 2, et pag. 356.

(3) Littéralement : *et cette preuve s'affermit chez eux.*

(4) Au lieu de באחד אלג̇זאיאת, plusieurs manuscrits portent באחד אלג̇איזאת, c'est-à-dire : *par une d'entre les choses* ADMISSIBLES. Les deux versions hébraïques, d'accord avec la leçon que nous avons adoptée, portent באחד מן הפרטים.

Tout cela résulte (seulement) de l'acceptation de la Xe proposition ; et il faut ajouter à cela que, parmi ceux-là même qui soutiennent l'éternité du monde, il y en a qui ne nous contestent pas la *détermination*, ainsi que nous l'exposerons [1]. Mais, en somme, cette méthode me paraît la meilleure, et j'ai là-dessus une opinion que tu entendras (plus loin) [2].

VI.

SIXIÈME MÉTHODE : Un des modernes a prétendu être tombé sur une très bonne méthode, meilleure que toutes celles qui précèdent, et qui est (puisée dans) *la préférence* [3] accordée à l'être sur le non-être. Chacun, dit-il, accorde que l'existence du monde n'est que *possible*, car, s'il avait une existence *nécessaire*, il serait Dieu ; or nous ne parlons ici qu'à celui qui, tout en professant l'éternité du monde, affirme cependant l'existence de Dieu. Le *possible*, c'est ce qui peut exister ou ne pas exister, et l'être ne lui convient pas plutôt que le non-être. Or, puisque ce dont l'existence n'est que *possible* existe (réellement), quoiqu'il y ait pour lui une égale raison pour être et pour ne pas être, c'est là une preuve qu'il y a quelque chose qui en a *préféré* l'existence à la non-existence [4].

(1) L'auteur veut dire que cette argumentation a deux côtés faibles : d'abord, elle n'a d'autre base que la Xe proposition, qui, comme on l'a vu au chapitre précédent, conduit souvent à des conséquences absurdes ; ensuite, ce que les *Motécallemîn* appellent la *détermination* est admis aussi par certains philosophes, qui professent l'*éternité* du monde et qui reconnaissent dans toutes les choses particulières les effets de la loi universelle et immuable établie par Dieu ; de sorte qu'on ne saurait tirer de là une preuve décisive pour le dogme de la Création. Cf. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XXI.

(2) Voir la IIe partie, chap. XIX, et cf. ci-dessus, pag. 413, note 1.

(3) Proprement : la *prépondérance ;* le verbe رجّح, dont ترجيح est le *nom d'action*, signifie *faire pencher la balance.*

(4) Cf. Schmœlders, *Essai*, pag. 155 et 156 : « Les êtres possibles ne

Voilà une méthode (qui peut paraître) très satisfaisante, mais qui n'est qu'une branche de celle de la *détermination*, qui précède, à cela près que celui-là a changé le mot *déterminer* en *préférer*, et qu'aux *conditions* de l'être il a substitué l'*existence* même de l'être (1). Mais, ou il a cherché à nous tromper, ou il s'est trompé lui-même sur le sens de cette thèse qui dit : que le monde est d'une existence *possible;* car notre adversaire, qui admet l'éternité du monde, lorsqu'il dit : « le monde est d'une existence possible », emploie le mot *possible* dans un sens autre que celui que lui donne le *Motécallem*, ainsi que nous l'exposerons (2). Ensuite, quand on dit que le monde a besoin de quelque chose qui en *préfère* l'existence à la non-existence, il y a là quelque chose de très erroné; car la *préférence* et la *détermination* ne peuvent s'appliquer qu'à un être quelconque capable de recevoir également l'une des deux qualités opposées ou différentes (3), de sorte

peuvent ni exister ni ne pas exister sans une cause distincte. Cette qualité de l'être possible est admise par tout le monde; on discute seulement sur sa valeur, c'est-à-dire, on se demande si c'est une notion immédiate, ou si cette assertion a encore besoin d'une preuve. Or, il est évident que nous savons cela immédiatement; car, la réalité ayant autant de prise sur un être possible avant son apparition que la non-réalité, il faut absolument supposer un *motif* qui détermine l'existence ou la non-existence de cet être. »

(1) C'est-à-dire : dans la méthode précédente, on argumente par les conditions ou les manières d'être de l'univers et de ses parties, conditions *déterminées* par le Créateur, tandis qu'ici on argumente par l'existence même du monde, que le Créateur a *préférée* à sa non-existence.

(2) L'auteur veut dire que le *Motécallem* prend le mot *possible* dans un sens absolu, entendant par là ce qui en réalité peut être ou ne pas être, tandis que le philosophe entend par *possible* ce qui est *en puissance* et ce qu'une cause nécessaire fait passer de la *puissance* à l'*acte*. Par conséquent, ce que le philosophe appelle *possible* est nécessaire aussi parce qu'il a une cause efficiente qui est nécessaire. Voy. l'introduction de la IIe partie du *Guide*, propos. XIX et suiv.

(3) C'est-à-dire : pour qu'on puisse dire qu'un ouvrier ou un efficient

qu'on puisse dire : puisque nous le trouvons dans telle condition et non pas dans telle autre, cela prouve qu'il y a là un ouvrier qui agit avec intention. Ainsi, par exemple, on dirait : Ce cuivre n'est pas plutôt apte à recevoir la forme d'une aiguière qu'à recevoir celle d'un chandelier; donc, si nous le trouvons chandelier ou aiguière, nous savons par là nécessairement qu'un (ouvrier) *déterminant* et *agissant avec intention* a eu en vue l'une de ces deux formes *admissibles*. Or, il est évident que le cuivre *existait*, et qu'avant l'action de celui qui a donné la préférence à l'une des deux formes *admissibles* qui lui sont attribuées, il n'y avait là de non existant que celles-ci [1]. Mais, pour ce qui est de cet être au sujet duquel on n'est pas d'accord si son existence a toujours été et sera toujours telle qu'elle est, ou s'il a commencé à exister après le non-être (absolu), il ne peut nullement donner lieu à cette pensée [2]; et on ne saurait demander : « Qui est celui qui en a préféré l'existence à la non-existence ? » si ce n'est après avoir reconnu [3] qu'il est arrivé à l'existence après ne pas avoir

agissant avec intention a donné à un être quelconque telle forme plutôt que telle autre, il faut tout d'abord que cet être existe et que ce ne soit pas son existence même qui soit mise en question.

(1) Littéralement : *et que (seulement) les deux (formes) admissibles qui lui sont attribuées lui manquaient avant l'action de celui qui a donné la préférence*. Au lieu de מערומאן, les manuscrits portent généralement מערומה̈; un seul (l'un des deux manuscrits de Leyde) a מערומין, ce qui est moins incorrect. Ce même manuscrit porte, comme tous les autres : ואלגֿאיזין אלמנסובין; mais il faut mettre tous ces mots au nominatif.

(2) Littéralement : *on ne saurait nullement à son sujet se former cette idée ;* c'est-à-dire : il ne saurait être question, au sujet de cet être, de ce qu'on a appelé la *détermination* ou la *préférence*. Cette idée de *détermination*, comme va le dire l'auteur, ne peut se présenter qu'après qu'il a été établi que cet être est sorti du néant absolu, ce qui est précisément la question qu'on veut résoudre, de sorte que nous aurions là une *pétition de principe*.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent ההוראה כשהוא; il faut lire ההודאה בשהוא.

existé, ce qui est précisément la chose sur laquelle on n'est pas d'accord. Que si nous prenions son existence et sa non-existence pour quelque chose d'idéal (1), nous en reviendrions tout simplement à la X[e] proposition, qui dit qu'il faut avoir égard seulement aux imaginations et aux idées, et non pas aux choses réelles et *intelligibles* (2); car l'adversaire, qui admet l'éternité du monde, pense qu'il en est de la supposition imaginaire de la non-existence du monde comme de la supposition de toute autre chose impossible qui nous viendrait à l'imagination. — Mais on n'a pas ici pour but de réfuter leurs opinions (3); j'ai voulu seulement t'exposer qu'il n'est pas vrai, comme on l'a prétendu, que cette méthode (4) soit différente de celle qui précède, et qu'au contraire il en est de celle-ci comme de la précédente, en ce qu'elle suppose (5) cette *admissibilité* qu'on connaît (6).

VII.

SEPTIÈME MÉTHODE : Un autre d'entre les modernes a soutenu qu'on peut établir la nouveauté du monde au moyen de la permanence des âmes admise par les philosophes. Si le monde, dit-il,

(1) C'est-à-dire, pour quelque chose de purement subjectif, qui fût seulement du domaine de l'idée et de la pensée et en dehors des questions relatives à l'être en général et aux lois de la nature.

(2) C'est-à-dire : aux êtres tels qu'ils existent réellement et à ce qui est du domaine de l'intelligence.

(3) C'est-à-dire : les opinions des *Motécallemîn*.

(4) Nous avons cru devoir reproduire exactement dans notre texte la leçon de tous les manuscrits, quoiqu'elle soit incorrecte ; il faudrait lire : אן הדׄה אלטריק אלתי טׄן בהא. Cf. ci-dessus, pag. 421, note 1.

(5) Au lieu de תקדיר, *supposer*, quelques manuscrits portent תקריר (avec *résch*), *confirmer ;* de même plusieurs manuscrits de la version d'Ibn-Tibbon, ainsi que l'édition *princeps*, portent מישב (c.-à-d. מְיַשֵּׁב), au lieu de מְשַׁעֵר.

(6) C'est-à-dire : le principe d'*admissibilité*, posé par la X[e] proposition.

était éternel, les hommes qui sont morts dans le passé illimité seraient d'un nombre infini; il y aurait donc des âmes infinies en nombre et qui existeraient simultanément. Or, il a été indubitablement démontré que cela est faux; je veux parler de l'existence simultanée de choses infinies en nombre (1). — Voilà une méthode bien singulière, qui démontre une chose obscure au moyen de ce qui est encore plus obscur; et c'est à cela qu'on peut appliquer à juste titre ce proverbe répandu chez les Syriens (2): «Ton garant a besoin lui-même d'un garant.» On dirait que pour celui-là la permanence des âmes est une chose démontrée et qu'il sait de quelle manière elles survivent (aux corps) et quelle est la chose qui survit (3), de sorte qu'il puisse tirer de là des arguments. Si cependant il n'a eu pour but que d'élever une objection contre l'adversaire (4) qui admet l'éternité du monde tout en admettant la permanence des âmes, son objection ne serait fondée qu'à la condition que l'adversaire avouât aussi l'idée qu'on lui prête sur

(1) Voy. le chapitre précédent, XI[e] proposition.

(2) Par *Syriens*, l'auteur entend ici les anciens docteurs de l'époque talmudique, qui parlaient un dialecte chaldéen ou syriaque; cf. ci-dessus, pag. 91, note 1. Le proverbe cité ici est très usité chez les talmudistes; voy. p. ex. Talmud de Babylone, traité *Succâ*, fol. 26 *a*. — Le mot הערביים (les *Arabes*), dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une faute d'impression; les manuscrits portent הארמיים (les *Syriens*).

(3) La manière obscure et dubitative dont Aristote s'exprime sur l'immortalité de la partie intelligente de l'âme (voy. traité *de l'Ame*, I, 4; II, 2; III, 5; *Métaph.*, XII, 3) a donné lieu chez les philosophes arabes à des opinions divergentes sur cette question importante; la plupart nient la permanence individuelle de l'âme, ou n'attribuent l'immortalité qu'à celles qui ont su s'élever au degré de l'*intellect acquis*. Voy. mon article *Ibn-Roschd*, dans le *Dict. des sc. philos.*, t. III, pag. 170; cf. ci-dessus, pag. 146, note 2, et pag. 328, note 4.

(4) Littéralement: *de faire ressortir le doute pour l'adversaire;* c'est-à-dire: de montrer ce qu'il y a de douteux et de contradictoire dans l'opinion du philosophe qui admet à la fois l'éternité du monde et l'immortalité de l'âme.

la permanence des âmes (1). Quelques philosophes modernes ont résolu cette difficulté en disant : Les âmes qui survivent ne sont point des corps, de manière qu'elles aient un *lieu* et une *situation* et que l'infini soit incompatible avec leur manière d'exister (2).

(1) Littéralement : *cela ne ressortirait* (c.-à-d. : il n'y aurait là contradiction) *que si l'adversaire accordait aussi à celui qui élève l'objection ce que celui-ci s'est imaginé au sujet de ses paroles* (c.-à-d. : des paroles du philosophe) *sur la permanence des âmes*.

(2) Ainsi que le fait observer Moïse de Narbonne, l'auteur fait allusion à Ibn-Sinâ. Ce philosophe, qui admet la permanence individuelle des âmes après la mort, voit dans l'âme une *substance* entièrement indépendante du corps, mais à laquelle ne s'applique ni la catégorie du *lieu* ou de l'*où* (الاين, τὸ ποῦ), ni celle de la *situation* (الوضع, τὸ κεῖσθαι). Voy. l'abrégé de la *Physique* d'Ibn-Sînâ, dans *Schahrestâni*, pag. 419 (trad. all., t. II, pag. 318). Ibn-Sînâ se croyait fondé à soutenir que, les âmes n'ayant ni *lieu* ni *situation*, rien ne s'oppose à ce que leur nombre soit infini. Ibn-Roschd, s'élevant contre ceux qui prétendaient démontrer le dogme de la Création au moyen de celui de la permanence des âmes, admis par les philosophes, refuse d'abord d'admettre avec Ibn-Sînâ l'existence de ces substances individuelles, pures formes sans matière; car il adopte sur la permanence de l'âme l'opinion d'Ibn-Bâdja, dont il va être parlé tout à l'heure. Puis, parlant de la solution d'Ibn-Sînâ, à laquelle Maïmonide fait ici allusion, il s'exprime en ces termes (*Destr. de la Destruction*, Ire question, vers. hébr.) : ועוד המנע מה שאין תכלית לו על מה שהוא נמצא בפעל שרש ידוע מדעות הפלוסופים בין שהיה גשמים או בלתי גשמים ולא ידענו אחר יפריש בין מה שיש לו מצב ומה שאין לו מצב בזה הענין אלא אבן סינא לבד ····· והוא מהבלי הטפלות כי הפלוסופים ירחיקו מציאות מה שאין תכלית לו בפעל בין שהיה גשם או בלתי גשם לפי שיתחייב ממנו שיהיה מה שאין תכלית לו יותר ממה שאין תכלית לו ואולי אבן סינא אמנם כיון בו לפיים ההמון במה שהורגלו לשמעו מענין הנפש וכו׳ « Ensuite, l'impossibilité de l'*infini* pour ce qui existe *en acte* est un principe bien connu, enseigné par les philosophes, n'importe qu'il s'agisse de corps ou de choses incorporelles. Nous ne connaissons personne qui ait fait à cet égard une distinction entre ce qui a *situation* et ce qui n'en a pas, si ce n'est le seul Ibn-Sînâ..... Mais ce sont là de vains enfantillages; car les philosophes rejettent l'existence de l'*infini en acte*, tant pour ce qui est corporel que pour ce qui est in-

Mais toi (1), tu sais que ces choses *séparées* (2), je veux dire celles qui ne sont ni des corps, ni une faculté dans un corps, mais de pures intelligences, n'admettent en aucune façon la multiplicité, si ce n'est (dans ce sens) que les unes d'entre elles sont la *cause* de l'existence des autres, de sorte qu'elles ne se distinguent entre elles qu'en ce que telle est *cause* et telle autre *effet* (3). Or, ce qui survit de Zéid n'est ni la cause, ni l'effet, de ce qui survit de 'Amr; c'est pourquoi l'ensemble est *un* en nombre (4), comme

corporel, parce qu'il résulterait de là qu'il y a un infini plus grand qu'un autre infini. Peut-être Ibn-Sînâ n'a-t-il eu pour but que de s'accommoder à la multitude dans ce qu'on était habitué à entendre dire au sujet de l'âme, etc. »

(1) L'auteur s'adresse ici, comme dans beaucoup d'autres passages, à son disciple, auquel il dédia cet ouvrage.

(2) C'est-à-dire, les êtres abstraits entièrement *séparés* de la corporéité, en grec τὰ κεχωρισμένα (Arist., traité *de l'Ame*, liv. III, chap. 7). Cf. ci-dessus, pag. 373 et 374.

(3) Voy. la IIe partie de cet ouvrage, introduction, XVIe proposition, et cf. Abrégé du Talmud, traité *Yessôdé ha-Tôrâ*, chap. II, § 5. La proposition dont il s'agit s'applique non seulement *aux intelligences des sphères*, mais aussi à l'intellect acquis, qui, comme l'a dit l'auteur, n'est point *une faculté dans un corps*, et qui est la seule chose qui reste de l'âme humaine après la mort. Voy. ci-dessus, à la fin du chap. LXXII (p. 373), et cf. pag. 328, note 4.

(4) C'est-à-dire : l'ensemble de toutes les âmes ne forme qu'une *unité*. Cette doctrine de l'*unité des âmes* a été professée par Abou-Becr ibn-al-Çâyeg, ou Ibn-Bâdja, dans sa *Lettre d'Adieux* (رسالة الوداع) et dans d'autres écrits. Voy. le commentaire de Moïse de Narbonne à notre passage, et Ibn-Falaquèra, *Moré ha-Moré*, pag. 65. — Ibn-Roschd proclame la même doctrine : « Zéid et 'Amr, dit-il (*l. c.*), sont numériquement deux, mais ils sont *un* par leur forme, qui est l'*âme;* or, si les âmes de Zéid et de 'Amr étaient numériquement distinctes, comme le sont leurs personnes, leurs âmes seraient *deux* en nombre, mais une *unité* par la forme, de sorte que l'âme aurait une âme. Puis donc que l'âme de Zéid et de 'Amr est nécessairement *une* par la forme, et que ce qui est *un* par la forme ne reçoit la multiplicité numérique ou la division

l'a montré Abou-Becr ibn-al-Çâyeg, lui et d'autres qui se sont appliqués (1) à parler de ces choses profondes. En somme, ce n'est pas dans des choses aussi obscures, que les esprits sont incapables de concevoir, qu'on doit prendre des prémisses pour démontrer d'autres choses.

Il faut savoir que tous ceux qui s'efforcent d'établir la *nouveauté* du monde ou d'en contester l'*éternité*, au moyen de ces méthodes du *calâm*, doivent nécessairement y employer l'une de ces deux propositions ou les deux à la fois; savoir, la Xe proposition [c'est-à-dire l'*admissibilité rationnelle*], afin d'établir qu'il y a un être *déterminant*, ou bien la XIe proposition, qui proclame l'inadmissibilité de l'*infini par succession*. Cette dernière proposition, ils cherchent à en constater la vérité de différentes manières. D'abord, l'argumentateur s'attache à une espèce quelconque (de créatures) dont les individus naissent et périssent, et, remontant dans son esprit au temps passé, il obtient ce résultat que, selon l'opinion qui admet l'*éternité* (du monde), les individus de ladite espèce (qui ont existé) à partir de telle époque et antérieurement dans le passé éternel sont infinis (en nombre), et que

que par la matière, il s'ensuit que, si les âmes ne meurent pas avec les corps, elles forment nécessairement, après s'être séparées des corps, une *unité* numérique. » Développée par Ibn-Roschd dans plusieurs de ses écrits, cette doctrine fit une grande sensation parmi les théologiens chrétiens du XIIIe siècle; Albert le Grand la réfuta dans un écrit particulier intitulé : *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una* (voy. *Alberti Opera*, t. V, pag. 218 et suiv., édit. de Jammy).

(1) Le verbe تجرّد, qui signifie *se dépouiller de ses vêtements*, a ici le sens de *s'appliquer avec ardeur à une chose;* le verbe hébreu נחלץ, qu'ont ici les deux versions hébraïques, correspond exactement au verbe arabe, et Ibn-Falaquéra l'explique par ces mots : כלומר שהכין נפשו כמי שחולץ בגדיו לעשות דבר בזריזות. Voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, chap. I (pag. 142).

(d'autre part) les individus de cette même espèce (qui ont existé) à partir d'une époque postérieure, par exemple, de mille ans, à celle qui a été adoptée d'abord, et en remontant dans le passé éternel, sont également infinis [1]; or, cette dernière totalité dépassant la première totalité de tout le nombre de ceux qui ont été nés pendant ces mille ans, ils prétendent, par cette considération, arriver à ce résultat : qu'il y aurait là un infini plus grand qu'un autre infini [2]. Ils en font autant des révolutions de la sphère céleste [3] et ils prétendent obtenir ce résultat : qu'il y aurait des révolutions infinies plus nombreuses que d'autres révolutions infinies. Quelquefois ils comparent aussi les révolutions d'une sphère avec celles d'une autre plus lentes et qui toutes sont infinies [4]. Ils en font de même pour toute espèce d'accidents qui surviennent [5],

(1) Le texte renferme ici, deux fois de suite, une incorrection grammaticale. Tous les manuscrits portent כל שכץ ..... גיר מתנאהיה; les mots כל שכץ, *tout individu*, sont pris ici dans le sens de *l'ensemble de tous les individus*. La version d'Ibn-Tibbon reproduit la même incorrection; elle porte כל איש ..... אין תכלית להם. Al-'Harizi a cru mieux faire en mettant אין לו תכלית, de sorte qu'il faudrait traduire : *out individu, etc. ..... est infini*, ce qui évidemment est un contre-sens.

(2) C'est-à-dire : ils montrent de cette manière que celui qui professe l'éternité du monde arrive nécessairement à ce résultat qu'il y a des infinis plus grands les uns que les autres, ce qui est absurde.

(3) C'est-à-dire : ils appliquent le même raisonnement à la sphère céleste, qui, à partir de deux époques différentes et antérieurement, aura accompli des révolutions évidemment plus nombreuses les unes que les autres, et qui pourtant les unes et les autres sont infinies. Cf. *Khozari*, liv, V, § 18, article 1er.

(4) Les révolutions plus lentes sont évidemment moins nombreuses que celles qui sont plus rapides, et pourtant les unes et les autres, dans l'hypothèse de l'éternité du monde, seraient infinies. Cf. *Khozari*, *l. c.*

(5) C'est-à-dire : ils appliquent encore le même raisonnement aux accidents de toute espèce, survenus successivement les uns après les autres, et qui, dans l'hypothèse de l'éternité du monde, formeraient une série infinie.

Ils comptent donc (partout) les individualités qui n'existent plus et se les représentent comme si elles existaient et comme si c'étaient des choses *délimitées* (1); ensuite ils ajoutent à cette chose idéale ou en retranchent (2). Mais ce sont là des choses

(1) L'observation de l'auteur s'applique en général aux différents cas qui viennent d'être énumérés; il veut dire que, tant dans la série des créatures d'une même espèce que dans la série des révolutions des sphères et dans celle des accidents, et, en général, dans l'infini *par succession* ou *par accident,* non seulement on compte comme réellement existantes toutes les individualités et toutes les manifestations particulières qui ont cessé d'exister, mais encore on se les figure comme des choses bien délimitées, de manière à pouvoir être comptées comme une multitude infinie d'*unités* dans cette série infinie qu'on veut établir. Par les mots *et comme si c'étaient des choses délimitées,* l'auteur indique particulièrement les révolutions des sphères célestes, que les *Motécallemîn* considèrent également comme une multitude numérique composée d'unités bien déterminées, tandis qu'en réalité le mouvement circulaire n'a ni commencement ni fin, et que, par conséquent, les mouvements des sphères ne sauraient être nombrés. Cf. ci-dessus, pag. 425, note 1. Quant aux mots ذات بدأة, qui signifient littéralement *ayant un commencement,* et que nous avons rendus par *choses délimitées,* voici comment les explique l'auteur lui-même dans sa lettre à Samuel ibn-Tibbon: דׄאת בראה מענאהא אנהם יטנון אמורא להא אבתרא מחדוד לאן כל מא הו מוגוד בגמלתה מחדוד אלטרפין הו אלדׄי יקאל פיה אנה דׄאת בראה והו אלדׄי ימכן אן יזאד עליה או ינקץ מנה אמא מא יחדת אולא אולא ולים פיה מבדא מחדוד מתׄל אלחרכאת אלדוריה פלא יתצור פיה זיאדה ולא נקצאן « Les mots ذات بدأة signifient qu'ils croient y voir des choses ayant un commencement déterminé; car, tout ce qui existe comme un ensemble limité aux deux extrémités, on l'appelle ذات بدأة, et c'est là ce qui peut être augmenté ou diminué. Mais, dans ce qui naît petit à petit et qui n'a point de commencement déterminé, comme, par exemple, les mouvements circulaires, on ne saurait se figurer ni augmentation ni diminution. » C'est sur le conseil de l'auteur lui-même qu'Ibn-Tibbon a rendu les mots en question par דברים שיש להם התחלה מסוימת.

(2) C'est-à-dire: ils ajoutent à cette multitude numérique imaginaire, o i en retranchent, afin de montrer que, dans l'hypothèse de l'éternité du monde, on arriverait à ce résultat qu'il y a deux ou plusieurs *infinis* plus grands les uns que les autres.

purement idéales et non réelles. Déjà Abou-Naçr al-Farâbi a détruit [1] cette (onzième) proposition, en montrant ce qu'elle présentait d'erroné dans toutes ses applications particulières; ainsi qu'avec un examen impartial tu le trouveras clairement exposé [2] dans son célèbre ouvrage *sur les Êtres variables* [3].

Ce sont là les principales méthodes des ***Motécallemîn*** pour

(1) Littéralement : *a frappé sur le cerveau* ou *sur la tête*. Voici comment le verbe דמג (دمغ) a été expliqué, par l'auteur lui-même, dans sa lettre à Samuel ibn-Tibbon : סאלתני ען מעני הדה אללפטה אעני דמג והו פי נסכתהם ארמג והו כטא אנמא אלצחיח דמג אעני צרבהא פי דמאגהא מתל קולהם ז"ל מחו לה אמותא כדלך תקול אלערב למן צרב שכצא עלי ראסה פאהלכה דמג פלאן פלאנא פכאן גרצי אן אבא נצר ברהן עלי פסאד תלך אלמקדמה אלתי אתכדוהא אלמתכלמון אצלא כבירא « Tu m'as interrogé sur le sens de ce mot, savoir دمغ; car dans leur copie (c.-à-d., dans celle des juifs de Provence) il y avait ادمغ, ce qui est une faute. La vraie leçon est دمغ, c.-à-d. : *il l'a frappée sur son cerveau*, expression semblable à celle des docteurs : מחו לה אמותא. C'est ainsi que les Arabes emploient le verbe دمغ, avec le régime direct, en parlant de quelqu'un qui a frappé une personne sur la tête, de manière à la faire périr. J'ai voulu dire par là qu'Abou-Naçr a démontré le vice de cette proposition que les *Motécallemîn* ont adoptée comme un principe important. » — Sur huit manuscrits que nous avons consultés, deux seulement portent דמג; les six autres ont la leçon ארמג, que l'auteur lui-même déclare fautive. Quant à l'expression מחו לה אמותא, parfaitement analogue au verbe arabe دمغ, les talmudistes l'emploient également en parlant d'une proposition dont on a montré la nullité. Voy. Talmud de Babylone, traité *Meghillâ*, fol. 19 *b;* cf. le traité *Sopherim*, chap. 2, § 11.

(2) Littéralement : *et il a révélé les lieux de l'erreur dans toutes ses particularités, comme tu le trouveras clair et évident, avec un examen dénué de partialité, etc.* Le verbe تعصّب signifie *défendre une chose avec ardeur, s'échauffer pour ou contre une opinion, montrer de la partialité.* Cf. la IIe partie, vers la fin du chapitre XXII : כתיר מן אלמתעצבין (Ibn-Tibbon: הרבה מן העוזרים לאוהביהם); par ces mots Maïmonide entend, comme il le dit dans sa lettre à Ibn-Tibbon : אלו המתחזקים לקיים דברי הפלוסופים כתאותם, *ceux qui s'efforcent de soutenir passionnément les paroles des philosophes.*

(3) Nous ne possédons aucun renseignement sur cet ouvrage d'Al-Farâbi, et déjà Moïse de Narbonne, au XIVe siècle, n'avait pu se le pro-

établir la *nouveauté du monde*. Dès qu'ils ont établi par ces preuves que le monde est *créé*, il s'ensuit nécessairement qu'il a un ouvrier qui l'a créé avec intention, avec volonté et de son plein gré [1]. Ensuite ils ont démontré, par (diverses) méthodes que nous t'exposerons dans le chapitre suivant, qu'il (le Créateur) est *un*.

curer; ce commentateur pense que c'est à l'ouvrage d'Al-Farâbi qu'Ibn-Roschd a emprunté les principaux arguments qu'il allègue contre les *Motécallemîn* au sujet de la question qui nous occupe ici. Voy. *Destr. de la Destruction*, quest. Ire et IIIe, et cf. le commentaire de Moïse de Narbonne à notre passage. Le principal argument est indiqué par notre auteur lui-même dans ces mots : *et comme si c'étaient des choses délimitées*. Voir la note à ces mots et cf. le commentaire d'Éphodi aux mots וכבר הכה.

(1) On voit que les preuves alléguées par les *Motécallemîn* pour établir l'existence de Dieu sont du genre de celles qu'on a appelées *preuves physiques*. Il pourrait paraître que les méthodes énumérées dans ce chapitre, et notamment la Ire et la IIe, ont pour base le *principe de causalité*, et cependant on a vu que les *Motécallemîn* rejettent ce principe d'une manière absolue. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Pour les *Motécallemîn*, en effet, la preuve de l'existence du Créateur résulterait immédiatement de chaque chose *nouvellement produite* ou *créée*, qui, selon eux, a besoin de l'action directe de la divinité pour passer du non-être à l'être; et si, pour arriver jusqu'au Créateur, ils nous font remonter par une série de créations qui paraissent se produire les unes les autres, ce n'est que pour montrer que la série des transformations serait infinie si l'on ne s'arrêtait pas à une première création, et que ceux-là même qui admettent dans la nature une série de causes et d'effets sont forcés de s'arrêter à une première *chose créée* qui n'a d'autre cause que la volonté du Créateur. Pour eux rien n'est *causé*, mais tout dans la nature est *fait* ou *créé*; aussi évitent-ils avec soin, dans leurs argumentations, de se servir du mot *cause* et refusent-ils d'adopter la dénomination de *cause première* employée par les philosophes pour désigner Dieu. Voy. ci-dessus, au commencement du chapitre LXIX. — Plusieurs des méthodes énumérées dans ce chapitre ont été adoptées en substance par les théologiens juifs du moyen âge; cf. Saadia, *Croyances et Opinions*, liv. I, chap. 1; Ba'hya, *Devoirs des cœurs*, liv. I, chap. 5. Les Karaïtes surtout imitèrent sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les argumentations du *calâm* arabe. Voy. Juda ha-Lévi, *Khozari*, liv. V, § 18.

CHAPITRE LXXV.

Je vais t'exposer aussi, dans ce chapitre, les preuves de l'*unité* (de Dieu) selon le système des *Motécallemîn*. Cet être, disent-ils, que l'univers indique, comme étant son ouvrier et son producteur, est *un;* et leurs méthodes principales pour établir l'*unité* sont au nombre de deux : la méthode de l'*obstacle mutuel* et celle de la *diversité réciproque* (1).

I.

La PREMIÈRE MÉTHODE, savoir celle de l'*obstacle mutuel*, est celle

(1) On verra par ce qui suit que ces deux méthodes (auxquelles se joignent encore trois autres) sont *indirectes;* car elles démontrent l'unité de Dieu, en montrant que la supposition du contraire, ou du dualisme, conduit à l'impossible ou à l'absurde. Il est difficile de rendre exactement les deux termes arabes employés par les *Motécallemîn* pour désigner ces deux méthodes; les deux mots sont des *noms d'action* de la VIe forme indiquant la réciprocité. Le verbe تمانع signifie *s'empêcher l'un l'autre, être un obstacle l'un pour l'autre;* Ibn-Tibbon attachait sans doute le même sens au mot המנעות qu'il emploie dans sa version, tandis qu'Al-'Harizi fait un contre-sens en traduisant : דרך הנמנע, *la méthode de l'impossible.* Ba'hya, qui donne sur l'unité de Dieu une démonstration combinée de la Ire et de la Ve méthode des *Motécallemîn*, y emploie également le mot تمانع dans le sens que nous venons d'indiquer; voy. *Devoirs des cœurs*, liv. I, ch. 7 (7e démonstration), où on lit, dans l'original arabe : ולו גאז אן יכון אכתֿר מן ואחד לאמכן אן יכון בינהם תמאנע ואכֿתלאף פי כֿלקהֿ אלמכֿלוקין (la version hébr. porte : ואלו היה אפשר להיות יותר מאחר היה אפשר שתהיה ביניהם מחלוקת בבריאת הברואים). — Le verbe تغاير signifie *différer réciproquement,* et exprime la *non-identité* de deux choses. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon on lit : דרך ההמנעות ודרך ההשתנות והחלוק; le mot והחלוק ne se trouve ni dans les manuscrits, ni dans l'édition *princeps.* Quelques manuscrits portent : ודרך ההשתנות ודרך החלוף והחלוק; il est évident que la version d'Ibn-Tibbon rendait le mot arabe אלתגאיר de deux manières différentes et que les copistes ont réuni ensemble les deux traductions, dont l'une était probablement écrite en marge.

qui est préférée par la grande majorité. Voici quel en est le sens: Si, dit-on, l'univers avait deux dieux, il faudrait que l'atome — qui (en principe) ne saurait être exempt de l'un de deux (accidents) opposés [1] — fût dénué des deux à la fois, ce qui est inadmissible, ou bien que les deux opposés fussent réunis ensemble dans le même temps et dans le même *substratum,* ce qui est également inadmissible. Si, par exemple, l'atome ou les atomes que l'un (des deux dieux) voudrait maintenant faire chauds, l'autre voulait les faire froids, il s'ensuivrait, ou bien qu'ils ne seraient ni chauds ni froids, parce que les deux actions se feraient mutuellement obstacle — [ce qui est inadmissible, tout corps recevant l'un des deux accidents opposés] —, ou bien que le corps dont il s'agit serait à la fois chaud et froid (ce qui est impossible). De même, si l'un des deux voulait mettre en mouvement tel corps, il se pourrait que l'autre voulût le mettre en repos; et il s'ensuivrait qu'il ne serait ni en mouvement ni en repos, ou qu'il serait à la fois en mouvement et en repos.

Cette espèce d'argumentation est basée sur la question de l'atome, qui est (l'objet de) leur Ire proposition, sur l'hypothèse de la création (perpétuelle) des accidents [2] et sur la proposition qui dit que les *privations des capacités* sont des choses *positives* qui ont besoin d'un efficient [3]. En effet, si quelqu'un disait que la matière inférieure, dans laquelle, selon l'opinion des philosophes, se succèdent la naissance et la destruction, est autre que la matière supérieure [c'est-à-dire, ce qui sert de *substratum* [4] aux

(1) Voy. chapitre LXXIII, IVe proposition (pag. 385 et 386).

(2) Voy. *ibid.*, VIe proposition (pag. 389 et suiv.).

(3) Voy. *ibid.*, VIIe proposition, à laquelle, comme on vient de le voir, se lie la IVe proposition.

(4) On lit dans tous les manuscrits מוֹצוּעָאת, au pluriel féminin ayant le sens neutre; dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on lit נושא; mais les mss. et l'édit. *princeps* ont נושאי, au pluriel.

sphères célestes], comme cela a été démontré (1), et que l'on soutînt qu'il y a deux dieux, l'un gouvernant la matière inférieure et dont l'action ne s'étend point aux sphères, l'autre gouvernant les sphères et dont l'action ne s'étend point à la matière élémentaire (2), comme le prétendaient les *dualistes* (3), une telle opinion ne conduirait nullement à un *obstacle mutuel* (4). Et si l'on objectait que ce serait là attribuer une imperfection à chacun des deux, parce que l'un ne disposerait point de ce dont dispose l'autre, on pourrait répondre que cela ne constitue d'imperfection à l'égard d'aucun des deux; car cette chose à laquelle son action ne s'étend point est à son égard *impossible*, et ne pas pouvoir faire l'*impossible* ne constitue point d'imperfection dans l'ouvrier (5), de même que, pour nous autres unitaires, il n'y a

(1) Sur les deux *matières*, voy. chap. LXXII, pag. 356 et suiv.; l'auteur veut montrer ici que cette Ire méthode est basée sur la doctrine des atomes et qu'elle n'a aucune valeur pour le philosophe qui reconnaît comme principes de l'univers deux matières, celle des éléments et celle des sphères célestes ou l'*éther*.

(2) Le mot هيولى, formé du mot grec ὕλη, désigne principalement la matière sublunaire, ou celle des quatre éléments, opposée au *cinquième corps*.

(3) Le nom de ثنويّة (dualistes), chez les auteurs arabes, embrasse les différentes sectes qui admettaient deux principes souverains, éternels et nécessaires, entièrement indépendants l'un de l'autre, celui de la lumière et celui des ténèbres, et qui se distinguaient des *Mages* ou disciples de Zoroastre, en ce que ces derniers *subordonnaient* le principe des ténèbres à celui de la lumière. Voy. Schahrestâni, pag. 188 et suiv. (trad. all., t. I, pag. 285 et suiv.). L'auteur veut dire : Si l'on soutenait que les deux matières sont régies par deux intelligences ou deux divinités, entièrement indépendantes l'une de l'autre, comme les deux principes admis par les *dualistes*.

(4) C'est-à-dire : il n'en résulterait point la difficulté signalée par les *Motécallemîn* atomistes; car les deux dieux pourraient très bien agir à côté l'un de l'autre, sans se faire mutuellement obstacle.

(5) Littéralement : *et il n'y a pas d'imperfection dans l'ouvrier par cela qu'il n'a pas de pouvoir sur l'impossible.*

point d'imperfection dans le Dieu unique en ce qu'il ne peut réunir les contraires dans un même sujet, et que son pouvoir ne s'étend ni à cela, ni à d'autres impossibilités semblables.

S'étant aperçus de la faiblesse de cette méthode, bien qu'il y eût quelque chose qui les y appelât [1], ils ont passé à une autre méthode.

II.

DEUXIÈME MÉTHODE : S'il y avait deux dieux, disent-ils, il faudrait qu'ils eussent quelque chose qui leur appartînt en commun et quelque autre chose qui appartînt à l'un d'eux, sans appartenir à l'autre, et par quoi eût lieu leur *diversité réciproque* [2].

(1) C'est-à-dire : Les *Motécallemîn* s'aperçurent que cette méthode n'avait aucune valeur pour le philosophe qui reconnaissait comme principes de toute chose la matière et la forme et qui distinguait entre la matière des éléments et celle des sphères célestes, quoique pour eux-mêmes cette méthode eût quelque chose de fort plausible et qu'ils dussent y être entraînés par l'hypothèse des atomes, selon laquelle tout l'univers se compose de parcelles indivisibles, complétement pareilles et susceptibles des mêmes accidents.

(2) L'auteur ne s'exprime pas ici d'une manière explicite et n'achève pas l'explication de cette méthode; mais, comme on va le voir, il la désigne comme *une méthode philosophique et démonstrative*, promettant d'en exposer le sens plus tard. Le passage auquel il est fait allusion se trouve au chapitre Ier de la IIe partie, où l'auteur s'exprime en ces termes : « Il y a encore une autre méthode pour démontrer l'incorporalité et établir l'unité (de Dieu) : C'est que, s'il y avait deux dieux, il faudrait nécessairement qu'ils eussent quelque chose qui leur appartînt en commun — savoir, la chose par laquelle chacun des deux méritât d'être (appelé) *Dieu* —, et quelque autre chose également nécessaire par quoi eût lieu leur distinction réciproque (التباين) et par quoi ils fussent *deux*; soit que chacun des deux eût quelque chose que n'eût pas l'autre, et alors chacun des deux serait composé de deux choses et aucun d'eux ne serait ni *cause première*, ni *être nécessaire* par lui-même, mais chacun aurait des causes, comme il a été exposé dans la XIXe proposition (des philosophes); soit que la chose distinctive se trouvât dans l'un des deux, et alors celui qui aurait les deux choses ne serait point un être nécessaire par lui-même. » Cf. l'introduction de la IIe partie, propos. XIX à XXI.

C'est là une méthode philosophique et (véritablement) démonstrative, pourvu qu'on la poursuive (1) et qu'on en ait exposé les prémisses. Je l'exposerai moi-même quand je rapporterai les opinions des philosophes sur cette matière. Mais cette méthode ne saurait être suivie selon le système de ceux qui admettent les attributs (2); car, selon eux, il y a dans l'être éternel (3) des choses nombreuses, différentes les unes des autres (4), l'idée de la science étant pour eux autre chose que l'idée de la puissance, et de même l'idée de la puissance autre chose que l'idée de la volonté (5). Il ne serait donc pas impossible, avec ce système, que chacun des deux dieux renfermât plusieurs idées, de sorte que les unes, il les eût en commun avec l'autre (dieu), et que par les autres il en différât.

(1) C'est-à-dire : *pourvu qu'on en achève l'explication.* Au lieu de תתבע, deux des manuscrits d'Oxford portent תתבת (تُثَبَّتُ), c'est-à-dire : pourvu qu'on l'ait bien *établie.*

(2) L'auteur veut dire : S'il est vrai que d'un côté cette méthode pourrait même convenir aux philosophes, d'un autre côté elle ne saurait convenir aux *Motécallemîn,* qui admettent les attributs; car, dans le système des attributs, il se pourrait qu'il y eût deux dieux dont chacun eût des attributs différents.

(3) L'optatif תעאלי (*qu'il soit exalté !*) se rattache au mot אלקדים, *l'éternel,* et ענדה se rapporte à כל מן יעתקד; la leçon de notre texte est celle de tous les manuscrits, et l'inversion qu'elle renferme a été reproduite par Al-'Harizi, qui traduit : שהקדמון אצלו יתברך, tandis que la version d'Ibn-Tibbon porte : שהקדמון יתעלה אצלו.

(4) Au lieu de מתגאירה̈, l'un des manuscrits de Leyde porte מתנאהיה̈, c.-à-d., *finies* ou *ayant un terme;* de même Al-'Harizi : בעלי תכלית, ce qui ne donne pas de sens convenable.

(5) Cf. ci-dessus, chap. LIII, pag. 208 et suiv. — La leçon que nous avons adoptée s'accorde avec la version d'Ibn-Tibbon; dans la plupart des manuscrits on lit : ומעני אלעלם גיר מעני אלקדרה̈ ענדה גיר מעני אלאראדה̈, et dans l'un des manuscrits de Leyde : וגיר מעני אלאראדה̈; de même Al-'Harizi : וענין המדע זולת ענין היכולת אצלו וזולת ענין החפץ.

III.

Troisème méthode : Il y a encore une autre méthode qui a besoin de l'une des hypothèses admises par les partisans de ce système [1]. C'est que plusieurs d'entre eux (les *Motécallemîn*) — et ce sont les plus anciens — croient que Dieu *veut* par une *volonté,* laquelle n'est point une idée ajoutée à l'essence du Créateur, mais qui est une volonté sans *substratum*. Selon cette hypothèse [2] que nous venons d'énoncer, mais dont il est difficile, comme tu le vois, de se former une idée [3], ils disent : La volonté unique qui n'est point dans un *substratum* ne saurait appartenir à deux ; car, ajoutent-ils, une cause unique ne saurait produire deux résultats pour deux essences (différentes) [4]. C'est

(1) C'est-à-dire : du système des *Motécallemîn*. Le mot אלטריק (au singulier), qui se trouve dans tous les manuscrits, me paraît se rapporter ici au *système* des *Motécallemîn* en général ; Ibn-Tibbon a mis הדרכים (au pluriel), mot qui dans les éditions a été changé en הדברים. L'auteur veut dire que cette III° méthode nécessite une nouvelle hypothèse, qui ne se trouve pas parmi les propositions des *Motécallemîn* énumérées plus haut.

(2) Les deux versions hébraïques ont אלו ההקדמות, au pluriel, et de même l'un des manuscrits de Leyde, אלמקדמאת ; tous les autres manuscrits ont אלמקדמה, au singulier. Cf. le Commentaire d'Ibn-Caspi, pag. 84, et la note, pag. 86.

(3) Littéralement : *mais dont la conception est telle que tu la vois*, c'est-à-dire, qui est de telle nature qu'on ne saurait la concevoir. La version d'Ibn-Tibbon ajoute le mot רחוק, *invraisemblable, difficile ;* cette leçon ne se trouve que dans l'un des manuscrits de Leyde, qui porte : תצורהא בעיד.

(4) C'est-à-dire : cette volonté divine qui n'a pas de *substratum* ne peut être qu'une cause d'une simplicité absolue et ne saurait produire deux effets différents ; par conséquent elle ne saurait appartenir à deux dieux. Cette hypothèse de la *volonté sans substratum* ressemble à une autre hypothèse, également insaisissable, dont il a été question plus haut ; nous voulons parler de l'*accident sans substratum* que, selon certains *Motécallemîn,* Dieu créerait pour détruire le monde. Voy. au ch. LXXIII, VI° proposition (pag. 391).

là, comme je te l'ai déjà fait observer, expliquer une chose obscure par ce qui est encore plus obscur (1). Cette volonté dont ils parlent, on ne saurait s'en former une idée ; il y en a parmi eux qui la croient impossible, et ceux-là même qui l'admettent y reconnaissent des difficultés innombrables (2). Et cependant ils la prennent pour preuve de l'unité (de Dieu).

IV.

Quatrième méthode : L'existence de l'action, disent-ils, prouve nécessairement qu'il y a un agent, mais ne nous prouve pas qu'il y ait plusieurs agents, n'importe qu'on prétende que Dieu soit deux, ou trois, ou vingt, ou de quelque nombre que ce soit (3) ; ce qui est clair et évident. Que si l'on objectait que cette preuve ne démontre point que la pluralité dans Dieu soit impossible, mais qu'elle démontre seulement qu'on en ignore le nombre, et que par conséquent il se peut également qu'il y ait *un* Dieu ou qu'il y en ait *plusieurs* (4), celui-là (5) compléterait sa démonstration en disant : « Dans l'existence de Dieu il n'y a

(1) Voy. au chap. LXXIV, VIIe méthode (pag. 432).

(2) Littéralement : *et selon celui qui l'admet par opinion, il survient à son égard des doutes qui ne sauraient être contés.* Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots לא תנחצר sont inexactement rendus par שאי אפשר לדחותם, *qu'il est impossible de repousser* ou *de réfuter;* Al-'Harizi dit plus exactement : לא יספרו.

(3) C'est-à-dire : l'action qui se montre dans l'ensemble de l'univers prouve en général qu'il y a un agent, mais on ne saurait démontrer par cette *action* qu'il y ait plusieurs agents d'un nombre fixe, n'importe quel soit ce nombre. Par conséquent, la pluralité dans Dieu étant indémontrable, il s'ensuit que Dieu est *un*.

(4) Littéralement : *et il est possible qu'il (Dieu) soit* UN, *et il est possible (aussi) qu'il soit* PLUSIEURS ; c.-à-d. : rien ne s'oppose à ce qu'on admette en général l'existence de *plusieurs* dieux, bien qu'on ne puisse pas en fixer le nombre.

(5) C'est-à-dire, l'auteur de cette méthode.

point de *possibilité*, mais il est (un être) *nécessaire*, et par conséquent la *possibilité* de la pluralité (dans Dieu) est inadmissible. » — Voilà de quelle manière argumente l'auteur de cette démonstration ; mais l'erreur y est de toute évidence. En effet, c'est dans l'existence même de Dieu qu'il n'y a point de *possibilité*; mais, dans la connaissance que nous avons de lui, il y a bien *possibilité*; car, être possible pour la science, c'est autre chose que d'être possible en réalité (1). Il se pourrait donc que Dieu ne fût ni *trois*, comme le croient les chrétiens, ni *un*, comme nous le croyons, nous (2). — Cela est clair pour celui qui a appris à connaître de quelle manière les conclusions résultent des prémisses (3).

V.

Cinquième méthode : Un des modernes a prétendu avoir trouvé une méthode démonstrative pour (établir) l'*unité*; c'est celle dite du *besoin*, dont voici l'explication : Ou bien, dit-il, c'était chose facile pour un seul (dieu) de produire tout ce qui existe, et alors un second serait superflu et on n'en aurait pas besoin ; ou bien cet univers ne pouvait être achevé et mis en ordre que par les

(1) La divinité en elle-même est ce qu'elle est ; unité ou pluralité, elle est l'être *nécessaire*. Si nous voyons en elle la *possibilité* d'être de tel ou tel nombre déterminé, cette possibilité n'est que dans notre pensée et n'affecte point l'essence divine.

(2) Littéralement : *Et peut-être, de même que les chrétiens croient qu'il est* TROIS, *sans qu'il en soit ainsi, croyons nous de même qu'il est* UN, *sans que la chose soit ainsi*; c'est-à-dire : l'argumentation en question étant insuffisante pour établir la *non-pluralité* de Dieu, il se pourrait que notre croyance ne fût pas plus vraie que celle des chrétiens, et que Dieu ne fût ni *un* ni *trois*, mais une pluralité quelconque. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire : שהם שלשה ואינו כן, comme l'ont les manuscrits et l'édition *princeps*; les mots ואינו כן manquent dans nos éditions.

(3) C'est-à-dire, pour celui qui a bien étudié les règles de la démonstration et qui ne fait pas de faux syllogismes.

deux ensemble, et alors chacun des deux, ayant besoin de l'autre, serait affecté d'impuissance et ne se suffirait pas lui-même. Ce n'est là autre chose qu'une branche (de la méthode) de l'*obstacle mutuel* (1), et voici ce qu'on pourrait objecter à ce genre d'argumentation : On n'appelle point *impuissant* quiconque ne fait pas ce qu'il n'est pas dans sa nature de faire ; car nous ne disons pas d'un individu humain quil soit *faible* parce qu'il ne peut pas remuer mille quintaux, et nous n'attribuons point d'*impuissance* à Dieu pour ne pas pouvoir se corporifier, ni créer son semblable, ni créer un carré dont le côté soit égal (2) à la diagonale. De même, nous ne saurions dire qu'il soit impuissant parce qu'il ne créerait pas *seul;* car (selon l'hypothèse) il serait dans les conditions de l'être divin qu'il y eût deux dieux (3), et il n'y aurait point là de *besoin* (mutuel), mais plutôt une *nécessité,* et le contraire serait impossible (4). De même donc que, selon leur système, nous ne saurions dire que Dieu soit *inpuissant* pour ne

(1) En effet, ces deux méthodes (la Ire et la Ve) ont été confondues en une seule par plusieurs théologiens juifs qui ont fait des emprunts aux *Motécallemîn;* voy. Saadia, *Croyances et Opinions,* liv. II, au commencement du chap. 3; Ba'hya, *Devoirs des cœurs,* liv. I, chap. 7, 7e démonstration.

(2) Au lieu de מסאו (mss. מסאויא), l'un des manuscrits de Leyde a מסתויא.

(3) Littéralement : *car ce serait une nécessité de leur existence qu'ils fussent deux;* c'est-à-dire : la dualité serait dans la nature même de la divinité et formerait une condition essentielle de l'être divin, de sorte que la participation des deux dieux à l'œuvre de la création ne pourrait être attribuée à un *besoin* réciproque, mais serait une véritable *nécessité.*

(4) Voy. Ahron ben-Élie, עץ חיים ou *Arbre de la vie,* chap. LXIV (pag. 78 de l'édit. de Leipzig); cet auteur cherche à répondre à l'objection faite ici par Maïmonide à cette Ve méthode, en montrant que ce que l'un des deux dieux ne pourrait pas faire constituerait en lui une véritable *impuissance* et ne saurait être confondu avec ce qui est réellement et objectivement *impossible,* comme, p. ex., la réunion des contraires dans le même sujet.

pouvoir produire un corps qu'en créant d'abord des atomes et en les réunissant par des accidents qu'il y crée, — chose que nous n'appelons point *besoin* ni *impuissance*, le contraire étant impossible, — de même le dualiste [1] dira : Il est impossible que l'un (des deux dieux) agisse seul, et cela ne constitue d'*impuissance* à l'égard d'aucun des deux, car pour leur *être* c'est une condition essentielle d'être deux [2].

Il y en avait parmi eux qui, fatigués d'inventer des artifices, disaient que l'unité de Dieu doit être acceptée comme dogme religieux [3]; mais les *Motécallemîn* ont fortement blâmé cela et ont montré du mépris pour celui qui l'a dit. Moi, cependant, je crois que celui d'entre eux qui a dit cela était un homme d'un esprit très droit et à qui il répugnait d'accepter des sophismes [4]; n'ayant donc rien entendu dans leurs paroles qui fût réellement une démonstration, et ne se trouvant point l'esprit tranquillisé par ce qu'ils prétendaient en être une, il disait que c'était là une chose qu'on devait accepter comme tradition religieuse. En effet, ces gens-là n'ont reconnu à la nature aucune loi fixe [5] dont on puisse tirer un argument véritable, ni n'ont concédé à l'intelligence aucune justesse innée [6] au moyen de laquelle on puisse

(1) Littéralement : *celui qui associe*, c'est-à-dire, celui qui donne à Dieu un associé. Cf. ci-dessus, pag. 239, note 1.

(2) Littéralement : *car leur être nécessaire (veut) qu'ils soient deux.*

(3) Littéralement : *Déjà les artifices ont fatigué quelques uns d'entre eux à tel point qu'ils disaient que l'unité est acceptée religieusement;* c'est-à-dire : plusieurs *Motécallemîn*, fatigués d'inventer toutes sortes de subtilités pour établir l'unité de Dieu par des démonstrations artificielles, renonçaient complétement à la démontrer et l'acceptaient comme un dogme religieux.

(4) Littéralement : *éloigné de l'acceptation du sophisme.*

(5) Littéralemsnt : *n'ont laissé* (ou *concédé*) *à l'être aucune nature bien établie* (ou *fixe*).

(6) Littéralement : *aucune disposition naturelle droite.*

former des conclusions vraies. Tout cela a été fait avec intention afin de supposer un univers qui nous permette de démontrer ce qui n'est point démontrable; ce qui a eu pour résultat de nous rendre incapables de démontrer ce qui peut être démontré. Il ne reste qu'à en appeler à Dieu et aux hommes justes et doués d'intelligence (1).

CHAPITRE LXXVI.

DE L'INCORPORALITÉ, SELON LE SYSTÈME DES MOTÉCALLEMÎN.

Les méthodes des *Motécallemîn* et leurs argumentations pour écarter la corporéité (de Dieu) sont très faibles, plus faibles que leurs preuves de l'unité; car, pour eux, l'incorporalité est comme une branche qui se rattache nécessairement à l'unité comme souche: « Le corps, disent-ils, n'est point *un* (2). » — Quant à celui qui repousse la corporéité par cette raison que le corps est nécessairement composé de matière et de forme [car c'est là une (véritable) composition, et il est évident que la composition est impossible dans l'essence de Dieu (3)], je ne le considère point comme un *Motécallem;* car cette preuve n'est point basée sur les principes des *Motécallemîn,* mais c'est une démonstration vraie, basée sur la doctrine de la *matière* et de la *forme* et sur la con-

(1) Littéralement : *Il n'y a (à porter) plainte qu'à Dieu et à ceux qui ont de la justice d'entre les gens d'intelligence.* Au lieu de شكيّة, quelques manuscrits ont شكوة. Dans la version d'Ibn-Tibbon il faut lire : אלא לאל ולמודים על האמת; quelques éditions portent incorrectement : לאלו למודים, ou לאלו המודים.

(2) C'est-à-dire : le corps est nécessairement quelque chose de *composé* et ne saurait former une *unité* absolue; par conséquent, Dieu, qui est *un,* ne saurait être un corps.

(3) Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire, selon les mss. et l'édit. *princeps* : מאת הרכבה ויבאר המנע ההרכבה; les éditions portent généralement מאת ההרכבה תבאר וכו'.

ception de ces deux idées (1). C'est là une doctrine philosophique dont je parlerai plus loin, et que j'exposerai en rapportant les démonstrations des philosophes sur cette matière. Dans ce chapitre, nous avons seulement pour but de rapporter les preuves des *Motécallemîn* sur l'incorporalité, selon leurs propositions et leurs méthodes d'argumentation.

I.

PREMIÈRE MÉTHODE : Si Dieu, disent-ils, était un corps, il faudrait nécessairement, ou bien que la véritable idée de la divinité résidât dans toutes les substances (simples) de ce corps, je veux dire dans chacun de ses atomes, ou bien qu'elle résidât dans un seul des atomes de ce corps (2). Or, si elle résidait dans

(1) On a vu plus haut que les *Motécallemîn* n'admettaient point les idées de *matière* et de *forme*. Voy. pag. 398, note 1.

(2) Plus littéralement : *il serait indispensable pour l'idée de la divinité et sa réalité que ce qui la constituât fût l'ensemble des substances de ce corps, je veux dire chacun de ses atomes, ou bien que ce fût un seul des atomes de ce corps qui la constituât.* Au lieu de למעני, la plupart des manuscrits ont מעני ; mais les deux versions hébraïques ont également לענין. Il eût été plus régulier de dire : פלא יכלו מעני ..... מן אן יכון ; la préposition מן a été suppléée par les deux traducteurs hébreux, qui l'ont rendue par מבלתי. Les mots אן יכון יקום בה גמלה (où le suffixe dans בה se rapporte à מעני) sont rendus, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, par מבלתי שיתוקן בו שתשלם מציאותו בכלל וכו'. Il est évident qu'on a ici confondu ensemble deux traductions différentes des mots arabes יקום בה ; en effet, plusieurs manuscrits portent מבלתי שיתוקן בו כלל וכו', et en marge on trouve la *variante* (בכלל) שתשלם מציאותו. — Pour comprendre le sens de ce passage, il faut se rappeler la Ve proposition des *Motécallemîn*, suivant laquelle l'accident ou la qualité ne compète pas à l'ensemble du corps, mais à chacun de ses atomes, ou bien à l'un d'entre eux, comme par exemple l'accident de l'âme, ou celui de l'intelligence, ou celui de la science (voy. ci-dessus, pag. 387 et 388); si donc Dieu était un corps, et par conséquent composé d'atomes, il faudrait que l'idée ou la qualité de *divinité* résidât dans chacun des

un seul atome, à quoi serviraient les autres atomes? L'existence de ce corps n'aurait pas de sens. Si (au contraire) elle résidait dans chacun des atomes de ce corps, il y aurait là beaucoup de dieux, et non pas un seul dieu; mais on a déjà exposé qu'il n'y en a qu'un seul.

Si tu examines cette démonstration, tu la trouveras basée sur la Ire et la Ve de leurs propositions. Mais on pourrait leur objecter (1) : que le corps de Dieu n'est point composé de parcelles indivisibles, c'est-à-dire, qu'il n'est point composé de (petites) substances semblables à celles qu'il crée, comme vous le dites, mais qu'il est un corps unique et continu qui n'est susceptible de division que dans l'idée, et qu'il ne faut pas avoir égard aux *fausses idées* (2). C'est ainsi, en effet, que tu t'imagines que le corps du ciel est susceptible d'être déchiré et morcelé, tandis que le philosophe dit que ce n'est là que l'effet de l'imagination et (que c'est) juger par ce qui est visible [c.-à-d., par les corps qui existent près de nous] de ce qui est invisible (3).

atomes du corps divin, ou bien qu'elle résidât dans l'un de ses atomes, comme il en est p. ex. de l'accident de l'*âme* ou de celui de l'*intelligence*, qui, selon les *Motécallemîn*, réside dans l'un des atomes du corps *animé* ou *intelligent*.

(1) Le texte dit littéralement : *mais si on leur disait etc.* La phrase est elliptique et il faut sous-entendre : *que diraient-ils?* Le sens est : qu'auraient-ils à répondre, si celui qui soutient la corporéité de Dieu leur objectait etc.? Cf. Silv. de Sacy, *Grammaire arabe* (2e édit.), t. II, p. 464, n° 838.

(2) On a vu que les *Motécallemîn* eux-mêmes, tout en soutenant que rien n'est impossible pourvu qu'on puisse s'en former une idée, reconnaissent pourtant qu'il y a certaines *présomptions* ou *idées fausses* (أوهام) qui sont absolument inadmissibles. Voy. ci-dessus, pag. 411 et *ibid.*, note 2.

(3) C'est-à-dire : Toi, le *Motécallem*, tu t'imagines aussi que la sphère céleste est composée d'atomes et susceptible de division à l'infini; mais le philosophe déclare que c'est là une erreur et une vaine imagination, et que tu ne juges ainsi qu'en établissant une analogie entre la sphère céleste, inaccessible à nos sens, et les corps qui se trouvent près de nous.

II.

La deuxième méthode, qu'ils considèrent comme très importante, est (prise dans) l'*impossibilité de la similitude*. Dieu (disent-ils) ne saurait ressembler à aucune de ses créatures; mais, s'il était un corps, il ressemblerait aux autres corps. Ils s'étendent beaucoup sur ce sujet, et ils disent (entre autres): « Si nous disions (qu'il est) *un corps, non comme les autres corps,* ce serait là une contradiction (1); car tout corps est semblable à tout autre corps sous le rapport de la corporéité, et les corps ne diffèrent entre eux que sous d'autres rapports, c'est-à-dire, dans les accidents. » Il s'ensuivrait en outre, selon eux, que Dieu aurait créé son semblable (2).

Cette preuve peut se réfuter (3) de deux manières. Premièrement, quelqu'un pourrait objecter: « Je n'accorde pas la *non-similitude,* car comment démontrerez-vous que Dieu ne saurait ressembler en rien à aucune de ses créatures? A moins, par Dieu (4)! que vous ne vous en rapportiez à cet égard [je veux dire, pour ce qui concerne la négation de la similitude] à quelque texte d'un livre prophétique; mais alors l'incorporalité de Dieu serait une chose reçue par tradition, et non pas un objet de l'intelligence. » Et si l'on disait que Dieu, s'il ressemblait à quelque chose d'entre ses créatures, aurait créé son semblable, l'ad-

(1) Littéralement: *tu te réfuterais toi-même;* c'est-à-dire, ces paroles renfermeraient en elles-mêmes une contradiction.

(2) C'est-à-dire: dès qu'on admet que Dieu est un corps, tous les corps étant semblables sous le rapport de la corporéité, il s'ensuivrait que Dieu aurait créé son semblable, c.-à-d., un être *nécessaire* comme lui, ce qui est absurde. Cf. Ahron ben-Eli, *Arbre de la vie,* chapitre XV (pag. 43), la 7e démonstration de l'incorporalité.

(3) Littéralement: *est percée* ou *défectueuse.*

(4) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement האלהיים, ce qui serait un adjectif de הדברים; mais il faut lire האלהים, comme vocatif, ainsi que l'ont en effet les mss. et l'édit. *princeps.*

versaire pourrait répondre : « Mais ce n'est pas son semblable sous toutes les faces ; car je ne nie pas que la divinité renferme des idées nombreuses et qu'elle se présente sous plusieurs faces. » Et en effet, celui qui croit à la corporéité de Dieu ne conteste pas cela. — Une seconde manière, qui est plus profonde (1), est celle-ci : Il est établi et avéré pour quiconque a étudié la philosophie et s'est plongé dans les systèmes des philosophes que, si l'on a (en même temps) appliqué le mot *corps* aux sphères célestes et à ces corps *hyliques* (2), ce n'est que par simple *homonymie;* car il n'y a là identité ni de matière, ni de forme (3), mais, au contraire, c'est également par homonymie que les mots *matière* et *forme* sont appliqués à ce qui est ici-bas et aux sphères célestes. S'il est vrai que la sphère céleste a indubitablement des dimensions, ce ne sont pas les dimensions en elles-mêmes qui font le *corps,* mais celui-ci est quelque chose qui est composé de matière et de forme. Or, si cela se dit à l'égard de la sphère céleste, à plus forte raison celui qui admet la corporéité pourra-t-il le dire à l'égard de Dieu. Il dira, en effet : Dieu est un corps ayant des dimensions ; mais son essence, sa véritable nature et sa substance ne ressemblent à rien d'entre ses créatures, et ce n'est que par homonymie qu'on leur applique, à lui et à elles, le mot *corps,* de même que c'est par homonymie que, selon les vrais penseurs, on leur appplique, à lui et à elles, le mot *être.* Celui qui soutient

(1) Ibn-Tibbon traduit : יותר נאותים, *plus convenable;* ce traducteur a pris le comparatif أشكل dans le sens de *decentior, venustior.* Al-'Harizi a יותר משובש, *plus confuse,* ou mieux *plus obscure, plus profonde.* L'auteur veut dire, sans doute, que cette seconde réfutation est plus difficile à comprendre.

(2) C'est-à-dire, aux corps sublunaires, composés des quatre éléments, et dont la matière (ὕλη) est différente de celle des sphères célestes. Voy. ci-dessus, pag. 356 et suiv., et cf. pag. 442, note 2.

(3) Littéralement : *car cette matière-ci n'est pas cette matière-là, ni ces formes-ci ne sont cette forme-là;* c'est-à-dire : la matière et la forme des choses sublunaires ne sont pas les mêmes que celles des sphères célestes.

la corporéité n'accorde pas non plus que tous les corps soient composés d'atomes pareils, mais il dit que Dieu est le créateur de tous ces corps, qui varient de substance et de nature; et de même que pour lui le corps de la fiente [1] n'est pas (la même chose que) le corps du globe solaire, de même il dit que le corps de la ***lumière créée,*** je veux dire, de la *schekhînâ* [2], n'est pas le corps des sphères et des astres ni le corps de la *schekhînâ*, ou de la ***colonne de nuée*** créée, n'est, selon lui, le corps de Dieu. Ce corps, dit-il au contraire, est l'essence parfaite et sublime qui ne fut jamais composée, qui ne changea jamais et dont le changement est impossible; car, au contraire, ce corps a toujours nécessairement existé tel qu'il est, et c'est lui qui fait tout ce qui est en dehors de lui, selon son intention et sa volonté. — Je voudrais savoir comment ce système, quelque malade qu'il soit,

(1) Deux des meilleurs manuscrits d'Oxford (codd. Poc. 212 et 345) portent très distinctement אלארואת (الأَرْوَاث), plur. de رَوْث ou رَوْثَة, *fiente de cheval;* cette leçon est confirmée par la version d'Ibn-Tibbon, qui, dans la plupart des manuscrits et dans l'*édit. princeps*, porte גשם הצואות (c.-à-d. *corpus stercorum*), et c'est à tort que dans la plupart des éditions on a imprimé הנצוצות. Quelques manuscrits de cette version ont גשם הצמחים, et de même l'ancienne version latine (Paris, 1520, in-fol.): *corpus plantæ*. Plusieurs manuscrits arabes ont אלארואת ou אלאדואת (avec *daleth*), mot qui n'offre pas de sens. Un seul des manuscrits d'Oxford (le nº 359 du Catal. d'Uri) porte אלנוריאת, mot dont le sens n'est pas clair, mais qui pourrait bien avoir quelque rapport avec le mot hébreu הנצוצות. — C'est sans doute la singularité de l'expression choisie par l'auteur qui a donné lieu aux différentes variantes qu'offrent les manuscrits de l'original arabe et ceux de la version d'Ibn-Tibbon. L'auteur veut dire que les partisans de la corporéité de Dieu mettent entre le corps de Dieu et celui des choses même les plus élevées de la création, telles que la *lumière créée* et les sphères célestes, une distance aussi grande que celle qui existe entre le globe resplendissant du soleil et les *fientes* ou les choses les plus infimes de la terre.

(2) Voy. ci-dessus, chap. LXIV, pag. 286, note 3.

pourrait être réfuté au moyen de leurs étonnantes méthodes que je t'ai fait connaître!

III.

La troisième méthode est celle-ci : Si Dieu, disent-ils, était un corps, il serait *fini* [ce qui est vrai], et s'il était fini, il aurait une certaine mesure et une certaine figure déterminée [ce qui est également une conséquence vraie]. Or, disent-ils, quelles que soient la mesure et la figure (qu'on suppose), Dieu, en tant que *corps*, pourrait être plus grand ou plus petit que cette mesure et avoir une figure différente de celle-là ; si donc il est déterminé par une certaine mesure et une certaine figure, il a fallu pour cela un *être déterminant* (1). — Cette démonstration aussi, je l'ai entendu vanter par eux, bien qu'elle soit plus faible que tout ce qui précède, étant basée sur la Xe proposition, dont nous avons déjà exposé toutes les difficultés qu'elle présente à l'égard même des autres êtres [puisqu'on suppose qu'ils pourraient avoir une nature différente de celle qu'ils ont (2)], et à plus forte raison à l'égard de Dieu. Il n'y a pas de différence entre ce raisonnement-ci et ce qu'ils disent au sujet de la *préférence* accordée à l'existence du monde sur sa non-existence, et qui (selon eux) prouverait qu'il y a un agent qui en a *préféré* l'existence à la non-existence,

(1) C'est-à-dire : Dieu ne pouvait être ainsi *déterminé* que par un être en dehors de lui, de sorte qu'il y aurait un être antérieur à Dieu et au dessus de lui, ce qui est absurde. Cf. Ahron ben-Élie, *Arbre de la vie*, chap. XV (pag. 43), 6e démonstration. Ce raisonnement des *Motécallemîn*, comme va le dire l'auteur, est basé sur leur Xe proposition ; il est analogue à celui qui sert de base à quelques unes de leurs démonstrations de la Création ; voy. chap. LXXIV, Ve et VIe méthodes.

(2) Littéralement : *puisqu'ils sont estimés (existés) contrairement à leur nature*. Le verbe קדר (قدّر), au masculin et le suffixe dans טביעתה se rapportent au mot סאיר.

l'une et l'autre étant possibles [1]. Or, si on leur demandait : pourquoi cela ne s'applique-t-il pas à Dieu et pourquoi ne dit-on pas que, puisqu'il existe, il doive y avoir un être qui en ait préféré l'existence à la non-existence? ils répondraient sans doute : c'est parce que cela conduirait à un enchaînement (infini) et qu'il faudrait nécessairement s'arrêter à un être *nécessaire,* dans lequel il n'y ait point de *possibilité* et qui n'ait pas besoin d'un autre être qui le fasse exister. Mais cette même réponse peut s'appliquer à la figure et à la mesure. En effet, pour que les figures et les mesures ne soient que d'une existence *possible,* il faut qu'elles s'appliquent à un être qui existe après ne pas avoir existé, et d'un tel être seulement on pourra dire [2] : il était possible qu'il fût plus grand ou plus petit qu'il n'est réellement et qu'il eût une figure différente de celle qu'il a, de sorte qu'il avait absolument besoin d'un être *déterminant.* Mais, pour ce qui est de la figure et de la mesure de Dieu [loin de lui toute imperfection et assimilation !], le partisan de la corporéité dira : « Ce n'est point après ne pas avoir existé qu'il est arrivé à l'existence, de sorte qu'il ait eu besoin d'un être *déterminant.* Au contraire, son essence avec la mesure et la figure qu'elle a est ainsi d'une existence *nécessaire;* elle n'a point eu besoin d'un être qui la *déterminât* ni qui en

(1) Voy. chap. LXXIV, VIe méthode. — Tous les manuscrits portent לאמכאן וגודה וערמה, excepté l'un des deux manuscrits de Leyde, qui a seulement לאמכאן וגודה; d'après cette dernière leçon, il faudrait traduire : « son existence étant (seulement) *possible,* » c.-à-d., n'étant point une chose *nécessaire.* C'est cette leçon qui a été reproduite par les deux traducteurs hébreux; Ibn-Tibbon a לאפשרות מציאותו, et Al-'Harizi, בעבור שמציאותו אפשרית.

(2) La construction de cette phrase est irrégulière; en voici à peu près le mot à mot : *Car toutes les figures et les mesures d'une existence possible (le sont) dans ce sens que quelque chose n'avait (d'abord) pas existé et qu'ensuite il a existé; c'est de cela qu'on dira etc.*

préférât[1] l'existence à la non-existence, car il n'y a en elle aucune possibilité de non-existence; et de même elle n'a point eu besoin d'un être qui lui donnât une figure et une mesure déterminées, car son existence était nécessaire de cette manière[2]. »

Et maintenant, ô lecteur! si tu préfères la recherche de la vérité, si tu rejettes loin de toi la passion, la croyance sur autorité et la prévention pour ce que tu étais habitué à respecter, et si tu ne veux pas t'abuser toi-même, regarde à quoi sont réduits ces penseurs, ce qui leur est arrivé et ce qui est sorti d'eux[3]; car ils sont[4] comme quelqu'un qui s'échappe de la cendre brûlante (pour tomber) dans le feu[5]. En effet, ils ont effacé toute loi naturelle[6] et altéré la nature du ciel et de la terre, en prétendant que par ces propositions on peut démontrer que le monde est *créé*. Mais, loin d'avoir démontré la nouveauté du monde,

(1) Les mots ולא למרגח ne se trouvent que dans un seul des manuscrits d'Oxford (Uri, nº 359) et ne sont pas non plus rendus dans la version d'Ibn-Tibbon; mais ces mots me semblent nécessaires pour compléter le sens, et la négation לא, qui, dans tous les manuscrits (excepté dans l'un des mss. de Leyde), précède le mot למכצץ, indique suffisamment qu'il manque ici quelque chose. Al-'Harizi traduit : לא יצטרך למגביל אשר יכריע המציאות על האפיסה.

(2) C'est-à-dire : Dieu, selon les partisans de la corporéité, est, tel qu'il est, *l'être nécessaire;* tout dans lui, l'attribut comme l'essence, est d'une nécessité absolue, et rien dans lui ne suppose un être antérieur qui l'ait *déterminé* de telle ou telle manière.

(3) Littéralement : *considère* (פהאמל)..... *la condition de ces penseurs* (c.-à-d. des *Motécallemîn*) *et ce qui est arrivé à eux et de leur part.*

(4) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on a mis par erreur שהוא; les mss. ont שהם.

(5) C'est-à-dire : qui, pour éviter un mal, tombe dans un mal plus grand encore.

(6) Littéralement : *ils ont détruit la nature de l'être.*

ils nous ont détruit les démonstrations de l'existence, de l'unité et de l'incorporalité de Dieu; car les démonstrations par lesquelles tout cela devient clair ne peuvent être prises que dans la nature de l'être, telle qu'elle est établie, visible et perçue par les sens et l'intelligence.

Après avoir complétement résumé leurs paroles (1), nous allons rapporter aussi les propositions des philosophes et leurs démonstrations (établissant) que Dieu *existe,* qu'il est *un* et qu'il est impossible qu'il soit un corps; et cela, en leur accordant d'abord (l'hypothèse de) l'éternité du monde, bien que, pour nous, nous ne l'admettions pas (2). Ensuite, je te montrerai la méthode que, guidé par une spéculation vraie, j'ai adoptée moi-même pour compléter la démonstration de ces trois questions (3); et enfin, avec l'aide du Tout-Puissant, je reviendrai m'engager avec les philosophes dans ce qu'ils ont dit de l'éternité du monde (4).

(1) Littéralement : *Après avoir achevé (d'exposer) le but extrême de leurs paroles;* c'est-à-dire, après avoir fait connaître en substance les opinions et les démonstrations des *Motécallemîn.*

(2) Cf. ci-dessus, pag. 350, et *ibid.*, note 1.

(3) Littéralement : *notre méthode à nous dans ce à quoi une spéculation vraie nous a conduits pour compléter etc.*

(4) C'est-à-dire : Après avoir d'abord raisonné dans l'hypothèse de l'éternité du monde, je reviendrai sur cette hypothèse même et je m'engagerai à ce sujet dans une discussion avec les philosophes.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

DU GUIDE DES ÉGARÉS.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

Page 12, note 1. Les mots כל חכים אלאהי רבאני ד׳ו חקיקה̈, que nous avons traduits par *tous les savants métaphysiciens et théologiens, amis de la vérité*, signifient littéralement : *tout sage divin* possédant la vérité (les mots אלאהי et רבאני sont ici parfaitement synonymes). Par ces mots, l'auteur désigne ici principalement les écrivains *inspirés*, ou les prophètes, ainsi que les auteurs des *Midraschîm*, qui, selon lui, enseignaient de profonds sujets métaphysiques par la voie des allégories.

Dans ce qui suit (pag. 12 et 13), l'auteur distingue à cet égard quatre procédés différents : 1° Lorsque le sujet qu'on veut enseigner par un discours allégorique n'est indiqué que dans un certain endroit de ce discours et que le reste ne sert qu'à l'embellissement de ce même discours pris dans son sens littéral (cf. pag. 20) ; 2° lorsqu'un seul et même sujet est représenté par différentes allégories qui, prises dans leur sens littéral, sont tout à fait hétérogènes, comme, par exemple, les différentes allégories représentant la matière (cf. pag. 21 et 96, et IIe partie, chapitre XXVI) ; 3° lorsqu'un seul discours allégorique se rapporte à plusieurs sujets différents, de sorte que chaque membre du discours indique un certain sujet particulier, comme, par exemple, le récit de l'*échelle de Jacob* (voy. pag. 20) ; 4° enfin lorsque l'ensemble de l'allégorie s'applique à la fois à deux ou même à plusieurs sujets analogues. On peut, il me semble, citer pour exemple les mots *celui qui chevauche sur le ciel*, ou *celui qui chevauche sur 'Arabôth*, qui désignent à la fois Dieu comme l'Être qui est *supérieur* à tout, qui *domine* et gouverne tout et qui *met en mouvement* tout l'univers (voy. chap. LXX). — Le dernier de ces quatre cas est désigné par ces mots (pag. 13) : « Parfois aussi toute l'allégorie s'emploie pour deux sujets analogues dans ce genre de science. » Le texte dit littéralement : *Et quelquefois le tout est une allégorie pour deux sujets rapprochés l'un de l'autre dans l'espèce de cette science*, c'est-à-dire, dans l'espèce de science qu'on a pour but de traiter. Il vaudrait peut-être mieux traduire : « Parfois aussi l'ensemble de l'allégorie s'emploie pour deux sujets rapprochés, appartenant à une même espèce de science, » Le sens est que l'ensemble de l'allégorie représente quelquefois deux ou même plusieurs sujets en rapport entre eux et appartenant à un même genre de science, soit à la physique, soit à la métaphysique.

Page 16, lignes 12 et suiv.: « Nous donnerons aussi, dans ce traité, des chapitres dans lesquels il ne sera question d'aucun mot homonyme. Mais tel chapitre servira de préparation à un autre, etc. » — L'auteur fait allusion, dans ce passage, à divers chapitres de cette I[re] partie, par lesquels il interrompt ses explications des *homonymes*. Voy. pag. 68, note 1; pag. 88, note 1; pag. 104, note 1.

Page 27, ligne 13 : « Il faut alors que celui qui enseigne *se mette à l'aise*, etc. » — Sur le sens du verbe تسامح, cf. pag. 235, note 1.

Page 38, ligne 24 : « La raison que Dieu a fait *émaner* sur l'homme, etc., » c'est-à-dire qu'il a fait émaner de lui et descendre sur l'homme. L'expression arabe أفاض عليه (*il a épanché* ou *versé sur lui*) a le sens de *communiquer par voie d'émanation*. Cf. pag. 57, ligne 4. Voy. aussi, sur le mot فيض, pag. 244, note 1.

Page 39, note 1. Sur le mot المشهورات, cf. Silv. de Sacy, *Anthologie grammaticale*, pag. 473.

Page 43, lignes 18 et 19 : « Il (le mot תמונה) se dit 1° de la forme d'un objet perçue par les sens indépendamment de l'esprit. » Au lieu de « *indépendamment* de l'esprit », il vaudrait mieux dire « *en dehors de l'esprit* »; il s'agit ici de la figure *objective*, qui a une existence réelle *en dehors de l'esprit* et qui n'est ni un simple fantôme de l'imagination, ni une *forme intelligible* perçue par l'intelligence. Sur les mots כארג אלדהן, cf. pag. 175, note 5.

Page 49, chap. VI. Ce chapitre paraît avoir pour but d'indiquer que le mot *ischâ* (femme) renferme quelquefois une allusion à la *matière*, destinée à se joindre à la *forme*, qui est désignée par *isch* (homme).

Page 64, ligne 4 : *Mon esprit ne plaidera plus avec l'homme*. Incertain sur le sens que l'auteur lui-même donnait à ce passage de la Genèse, et notamment au mot ידון, nous avons suivi les anciens commentateurs juifs, qui, pour la plupart, prennent le verbe en question dans le sens de *contester, plaider*. Le sens serait : Mon esprit ne sera pas toujours en dispute, ou en lutte, avec l'homme; c'est-à-dire : l'esprit n'aura point à soutenir une lutte perpétuelle avec la matière, car leur union sera d'une durée limitée. Pour l'auteur il s'agissait seulement de citer un exemple où le mot אדם est employé pour désigner *l'espèce humaine*. Ce chapitre paraît avoir pour but de faire ressortir les divers sens qu'a le mot *Adam* dans les premiers chapitres de la Genèse; l'homme *créé à l'image de Dieu*, c'est l'espèce humaine, tandis que dans les *filles de l'HOMME* (Genèse, VI, 2) il y a une allusion à l'homme *vulgaire*.

Page 75, lignes 3 et 4 : « Il désigne d'abord le mouvement de l'animal à une certaine distance directe ;» c'est-à-dire, le mouvement direct,

ou en ligne droite, que fait l'animal pour se *transporter* à un endroit qui se trouve à une certaine distance.

Page 96, lignes 11-13 : « Ce sont là aussi des sujets très obscurs, dont l'intelligence ne fait pas partie des bases de la foi. » C'est-à-dire : les principes fondamentaux de la religion sont en dehors de ces questions et ne nous imposent pas le devoir de comprendre les détails des allégories.

Page 107, note. Sur les mots الحال والملكة, employés dans le passage d'Ibn-Roschd, voy. pag. 195, note 2.

Page 220, ligne 20. Au mot *inondations*, il faut substituer *croulements du sol*. Voy. pag. 369, note 1.

Page 328, note 4. Selon Moïse de Narbonne et Schem-Tob, les mots *l'âme séparée n'est qu'une seule chose* renfermeraient une allusion à la doctrine de *l'unité des âmes*. Voy. pag. 434, note 4.

Page 391, note 1. Sur l'hypothèse relative à l'*accident de la destruction*, cf. Ahron ben-Élie, *Arbre de la vie*, à la fin du chapitre XI (pag. 32).

Page 459, note 4. L'un des manuscrits d'Oxford (Catal. d'Uri, n° 359), écrit l'an 1586 de l'ère des Contrats ou de Séleucides (1275), porte en marge l'addition suivante, désignée comme *variante* (נ״א) tirée d'un autre manuscrit : וארד עליהם ולסת אזעם אנני וחדי מן דון נירי תגרדת ללרד עליהם בל קבלי איצא מתל רבנו האיי ואהרן בן סרגארו ואבן גנאח ואבן אלעאקולי ובן חפני הכהן ור׳ דוסא וואלדה רבנו סעדיה גאון זכרם בלם לברכה פאבתדי אנא איצא בעזרת שדי וארד עליהם פי אלגז אלתאני אלדי אול פצל מנה אלמקדמאת וג׳ « Et je les réfuterai. Je ne prétends pas cependant être le seul qui se soit appliqué à les réfuter; au contraire, d'autres l'out fait avant moi, tels que notre maître Hâya, Ahron ben-Serdjâdo, Ibn-Djanâ'h, Ibn-al-'Akouli, Ben-'Hofni ha-Cohen, Rabbi Dôsa et son père Rabbi Saadia Gaôn [bénie soit leur mémoire à tous!]. Et moi aussi, avec l'aide du Tout-Puissant, je me mettrai à les réfuter dans la *seconde partie*, dont le 1er chapitre commence par ces mots : *les propositions etc.* » — Les auteurs mentionnés dans cette note sont tous bien connus, à l'exception d'Ibn-al-'Akouli et d'Ahron ben-Serdjâdo. Quant à ce dernier, il est très vraisemblable, comme l'a montré M. Zunz, que c'était un contemporain de Saadia et le même que le riche négociant אהרן הכהן בן סרגמרה mentionnait dans le *Sépher ha-Kabbalâ* (édit. d'Amsterdam, fol. 40 *b*). סרגמרה est sans doute une corruption de סרגארו. Voy. Geiger, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, t. IV, pag. 389 et 390.

FAUTES A CORRIGER.

DANS LA TRADUCTION.

Page	6,	ligne	12, lequel	*lisez*	lesquels
—	7	—	2, n'étudie	—	n'a étudié
—	25	—	13, *les œuvres*	—	*tes œuvres*
—	42	—	24, *restera*	—	*resta*
—	94	—	6, *l'a béni*	—	*t'a béni*
—	134	—	17, a trace	—	la trace
—	158	—	21, du corps ayant	—	du corps, ayant
—	214	—	18, ce qui est tel	—	ce qui *est*, tel
—	289	—	18, *pas l'unité*	—	*par l'unité*

DANS LES NOTES.

Page	4,	note 1,	ligne	3, 'Harizi,	*lisez*	'Hariri
—	49	— 2	—	1-2,	—	*d'Israël*
—	68	— 4	—	7, Rosch	—	Roschd
—	111	— 2	—	10, de *Parva*	—	des *Parva*
—	156	— 4	—	4, lesquels	—	lesquelles
—	233	— 1	—	3, τὸ ὄν	—	τὸ ἕν
—	281	— 1	—	5,	—	τελέσματα
—	335	— 2	—	4, ses	—	ces
—	427	— 1	—	1, § 17	—	§ 18

FAUTES DU TEXTE ARABE.

Fol.	8 *b*	ligne	1	יכרנׄך	*lisez*	יכׄרנׄך
—	10 *a*	—	9	אלקצׄיתין	—	אלקצׄיתאן
—	10 *a*	—	9	אלמתנאקצׄתי	—	אלמתנאקצׄתא
—	25 *b*	—	dern.	לארדאך	—	אלארדאך
—	37 *a*	—	15	בעצׄה	—	בעצׄהא
—	38 *a*	—	15	פיה	—	פיהא
—	38 *a*	—	19	הדׄא	—	הדׄה
—	44 *a*	—	15	יקצור	—	וקצור
—	53 *b*	—	dern.	לכו	—	לכן
—	58 *b*	—	6	באלצואח	—	באלציאח
—	62 *a*	—	10	וע	—	וען
—	65 *a*	—	20	עליכם באשר	—	עליהם כאשר
—	66 *b*	—	4	גסלה̈	—	נסלה
—	67 *b*	—	9	מעתקדי	—	מעתקדוא
—	70 *b*	—	6	פכהדׄא	—	פכהדׄה
—	70 *b*	—	18	כׄארנׄ	—	כׄארנׄא́
—	71 *b*	—	dern.	אלדׄי	—	אלתי
—	74 *b*	—	dern.	כׄל הדׄא	—	כל הדׄא
—	81 *b*	—	8	אלצאכה̈	—	אלצאכה̈
—	82 *b*	—	17	וחסין	—	וחסן
—	87 *b*	—	6	וכדׄלך	—	ובדׄלך
—	102 *b*	—	15	אלחיולאני	—	אלהיולאני
—	103 *b*	—	14	אלמנעם	—	אלמנעם
—	127 *a*	—	16	מרגׄחא́	—	מרגׄח

עלי הדה אלתלתה מטאלב ובעד דלך ארגע אלי אלכוץ מע אלפלאספה פי מא יקולונה מן קדם אלעאלם בעזרת שדי :

כמל הדא אלגז אלאול

מן דלאלה אלחאירין

יתלוה אלגז אלתאני

אלדי אולה אלמקדמאת אלמחתאג אליהא



אלדי יקאל פיה כאן ימכן אן יכון אכבר או אצגר ממא הו
מוגוד עליה ובכלאף הדא אלשכל פיפתקר למכצץ צרורה
אמא שכל אלאה ומקדארה תעאלי ען כל נקץ ותשביה
פאנה יקול אלמגסם לם יכן מעדומא תם וגד פיפתקר
למכצץ כל דאתה בקדרהא ושכלהא ואגבה אוגוד הכדא
לא תפתקר לא למכצץ [ולא למרגח]. וגוד עלי עדם אד
לא אמכאן עדם פיהא כדלך לא תחתאג למכצץ שכל
ומקדאר אד הכדא וגב וגודה · פתאמל יא איהא אלנאטר
אן אתרת טלב אלחק ואטרחת אלהוי ואלתקליד ואלגנוח
למא אעתדרת תעטימה ולא תגאלט נפסך חאל האולא
אלנאטרין ומא גרי להם ומנהם פאנהם כאלמסתפר מן
ארמצא אלי אלנאר ודלך אנהם אבטלוא טביעה אלוגוד
וגירוא פטרה אלסמואת ואלארץ בזעם מנהם אן בתלך
אלמקדמאת יתברהן כון אלעאלם מחדתא פלא חדת
אלעאלם ברהנוא ותלפוא עלינא בראהין וגוד אלאלאה
ווחדאניתה ונפי אלגסמאניה אד אלבראהין אלתי יבין
בהא גמיע דלך אנמא תוכד מן טביעה אוגוד אמסתקרה
אלמשאהדה אלמדרכה באלחואס ואלעקל · פאד קד
פרגנא מן גאיה כלאמהם פלנאכד איצא פי דכר אמקדמאת
אפלספיה ודכר בראהינהם עלי וגוד אלאלאה ווחדאניתה
ואמתנאע כונה גסמא מע מא נסלם להם מן קדם
אלעאלם ואן כנא לא נעתקדה ובער דלך אריך טריקנא
נחן פי מא הדאנא אליה צחה אנטר מן תחמים אברהאן

אלטריק אלת̇אלת̇

הד̇א • קאלוא לו כאן אלאלאה גסמא לכאן מתנאהיא והד̇א צחיח ואד̇א כאן מתנאהיא פלה קדר מעלום ושכל מעלום ת̇אבת והד̇א איצ̇א לזום צחיח קאלוא וכל מקדאר וכל שכל יג̇וז אן כאן יכון אלאלאה אעט̇ם מן ד̇לך אלמקדאר או אצגר ועלי כ̇לאף ד̇לך אלשכל מן חית̇ הו גסם פתכ̇צצה במקדאר מא ושכל מא יחתאג̇ אלי מכ̇צץ והד̇א אלדליל איצ̇א סמעתהם יעט̇מונה והו אצ̇עף מן כל מא תקדם לאנה מבני עלי אלמקדמה אלעאשרה אלתי קד בינא קדר מא פיהא מן אלשכוך פי חק סאיר אלמוג̇ודאת אד̇א קדר עלי כ̇לאף טביעתה פנאהיך פי חק אלאלאה ולא פרק בין הד̇א ובין קולהם פי תרג̇יח וג̇וד אלעאלם עלי עדמה אנה ידל עלי פאעל רג̇ח וג̇ודה עלי עדמה לאמכאן וג̇ודה ועדמה פאן יקאל להם פלאי שי לא יטרד הד̇א פי חק אלאלאה תעאלי ויקאל אד̇ והו מוג̇וד ילזם אן יכון לה מרג̇חא לוג̇ודה עלי עדמה פאנה סיג̇אוב בלא שך באן יקול לאן הד̇א יודי אלי ת̇תסלסל פלא בד מן ת̇אנתהא לואג̇ב אלוג̇וד לא אמכאן פיה פלא יפתקר למוג̇ד והד̇א אלג̇ואב בעינה ילזם פי אלשכל ואלמקדאר לאן כל אלאשכאל ואלמקאדיר אלממכנה אלוג̇וד במעני אנה לם יכן מוג̇ודא ת̇ם וג̇ד הו

אלהיולאניה באשתראך מחץ לאן לא הדה מאדה תלך אלמאדה ולא הדה אלצור תלך אלצורה בל אלמאדה ואלצורה מקולה איצא עלי מא הנא ועלי אלאפלאך באשתראך ואן כאן אלפלך בלא שך דא אבעאד פלים נפס אלאבעאד הו אלגסם בל אלגסם אלשי אלמרכב מן מאדה וצורה פאדא קיל הדא פי חק אלפלך פנאהיך אן יקולה אלמגסם פי אלאלאה פאנה יקול הו גסם דו אבעאד לכן דאתה וחקיקתה וגוהרה לים ישבה שיא מן אגסאם אלמכלוקאת ואנמא יקאל עליה ועליהא גסם באשתראך כמא יקאל עליה ועליהא מוגוד באשתראך ענד מחקקין ולא יסלם אלמדעי אלתגסים כון אגסאם כלהא מולפה מן אגזא מתמאתלה בל יקול אן אללה כאלק הדה אגסאם כלהא והי מכתלפה אגוהר ואחקיקה וכמא אן לים גסם אלארואת ענדה הו גסם כרה אלשמם כדלך יקול אן לים גסם אלנור אלמכלוק אעני אלשכינה הו גסם אלאפלאך ואלכואכב ולא גסם אלשכינה או עמוד הענן אלמכלוק הו גסם אלאלאה תעאלי ענדה בל יקול דלך אלגסם הו אלדאת אלכאמלה אלשריפה אלתי לם תתרכב קט ולא תגירת ולא ימכן תגירהא בל הכדא וגב וגוד הדא אלגסם וגובא דאימא והו יפעל כל מא סואה בחסב אראדתה ומשיתה פיא לית שערי כיף ינקץ הדא אלראי אלסקים בטרקהם אלעגיבה אלתי קד אעלמתך איאהא ·

יקול אן דלך פעל לׄביאל וקיאם מן לׄשאהד והי לׄאנסאם אלמוגודה לדינא עלי אלגאיב ·

אלטריק אלתׄאני

והו עטים ענדהם אמתנאע לׄשבה לאנה לא ישבה שיא מן מכׄלוקאתה פאן כאן גסמא פקד שאבה לׄאנסאם והם יטׄולון גדאׄ פי הדׄא אלבאב ויקולון אן קלנא גסמׄא ליס כאלאגסאם פקד נאקצׄת נפסך לאן כל גסם שביה בכל גסם מן גהה לׄגסמאניה ואנמא תכׄאלף לׄאנסאם בעצׄהא בעצׄא במעאני אכׄרי יענון אלאעראץׄ וילזם איצׄא ענדהם אן יכון קד כׄלק מתׄלה והדׄא לׄדליל יכׄתל בוגהין אחדהמא אן יקול לׄקאיל לא אסלם עדם אלשבה ואי ברהאן יקום לך עלי אנה לא יגוז אן ישבה לׄאלאה שיא מן מכׄלוקאתה פי שי מן אלאשיא אללהם אלא אן תתעלק פי הדׄא בנץ כתאב נבוׄי אעני נפי לׄשבהיה פי שי פיכון נפי לׄגסמאניה מקבולא לא מעקולא ואן קלת פאן כאן ישבה שיא מן מכׄלוקאתה פקד כׄלק מתׄלה קאל אלמנאזע מא הו מתׄלה מן גמיע אלגהאת ואנא לא אנכר אן יכון פי אלאלאה מעאני מתעדדה ולה גהאת לאן מעתקד אלתגסים לא ינפר מן הדׄא וגה אכׄר והו אשכל ודלך אנה קד תׄבת וצׄח ענד מן תפלסף ותבחׄר פי מדׄאהב אלפלאספה אן לׄאפלאך אנמא יקאל עליהא אלגסם ועלי הדׄה לׄאנסאם

ולא הדא אלדליל מבניٌא עלי אצול אלמתכלמין כל הו ברהאן צחיח מבניٌ עלי אעתקאד אמאדה ואלצורה ותצוֹר מענאהמא והדֹא מדֹהב פלספי סאדֹכרה ואביֹנה ענד דֹכר בראהין אלפלאספה עלי דֹלך וקצדנא פי הדֹא אלפצל אנמא הו לדֹכר אדלה אלמתכלמין עלי נפי אלתגסים בחסב מקדמאתהם וטרק אסתדלאלאתהם ·

אלטריק אלאול

קאלוא אן כאן אלאלאה גסמא פלא יכלו למעני אלאלאהיה וחקיקתהא אן יכון יקום בה גמלה גואהר דֹלך אלגסם אעני כל גוהר פרד מנהא או יכון יקום בה גוהר ואחד מן גואהר דֹלך אלגסם פאן כאן יקום בה גוהר פרד פמא פאידה בקיה תלך אלאגזא ולא מעני לוגוד הדֹא אלגסם ואן כאן יקום בכל גז וגז מן אגזא הדֹא אלגסם פהדֹה אלאהאת כתירה לא אלאה ואחד וקד ביֹנוא אנה ואחד והדֹא אדֹליל אדֹא תאמלתה וגדתה מבניٌא עלי אמקדמה אלאולי ואלכאמסה מן מקדמאתהם פלו קיל להם אן גסם אלאלאה מא הו מולפٌא מן אגזא לא תתגזא אעני אנה מא הו מולפٌא מן מתֹל אגואהר אלתי יכלקהא כמא קלתם בל הו גסם ואחד מתֹצל לא יקבל אלאנקסאם אלא והמٌא ולא אעתבאר באלאוהאם לאנך הכדֹא תתכֹיל אן גסם אלסמא יקבל אאנכֹראק ואלאנשקאק ואלפילסוף

גרא ואזדרוא בקאילה אמא אנא פארי אן קאיל הדׄא
מנהם רגׄל מסדׄד אלדהן גדׄא בעיד מן קבול אלמגאלטהׄ
פאנה למא לם יסמע מן אקאוילהם שׄיא הו ברהאן
באלחקיקהׄ וגׄד נפסה לם תסכן למא זעמוא אנה ברהאן
קאל אן הדׄא שי יוכדׄ מקבולׄא מן אלשרע לאן האולא
אלאקואם לם יתרכוא ללוגׄוד טביעהׄ מסתקרׄהׄ בוגׄה
יסתדׄל מנהא אסתדלאלׄא צחיחא ולא תרכוא ללעקל
פטרהׄ מסתקימהׄ תנתגׄ בהא נתאיגׄ צחיחהׄ כל דׄלך פׄעל
באלקצד חתי נפרץ וגׄודא נברהן בה מא לא יתברהן
פאוגׄב דׄלך אן קצרנא ען ברהאן מא יתברהן פלא שכׄהׄ
אלא ללה ולדׄוי אלאנצאף מן אהל אלעקל :

פצל עו

פׄי נפי אלתגׄסים עלי מדׄהב אׄמתכלמין · טרק אׄמתכלמין
ואתתגׄאגׄאתהם עלי נפי אלתגׄסים צׄעיפהׄ גׄדׄא אצׄעף
מן אדׄלתהם עלי אלתוחיד לאן נפי אלגׄסמאניהׄ ענדהם
כאנה פרע לאזם לאצל אלתוחיד קאלוא אלגׄסם ליס
בואחד אמא מׄן נפי אׄגׄסמאניהׄ מן חיתׄ אן אלגׄסם מרכב
מן מאדהׄ וצורהׄ צׄרורהׄ והדׄא תרכיב ובׄין אמתנאע אׄתרכיב
פׄי חק דׄאת אלאלאה פאן הדׄא ענדי ליס הו מתכלמׄא

טריק כ̇אמס

זעם בעץ̇ אלמתאכ̇רין אנה וג̇ד טריקא ברהאניא עלי אלתוחיד והו אלאפתקאר וביאנה הכ̇דא קאל אן כאנת הד̇ה אלמוג̇ודאת יסתקל בפעלהא אלואחד פאלת̇אני פצ̇ל לא יחתאג̇ אליה ואן כאן לא יתם הד̇א אלוג̇וד ולא ינתט̇ם אלא באת̇ניהמא מעא פכל ואחד מנהמא יצחבה עג̇ז לאפתקארה ללאכ̇ר פלים הו מסתגניא בד̇אתה והד̇א אנמא הו פרע מן אלתמאנע ויעתרץ̇ הד̇א אלנחו מן אלאסתדלאל באן יקאל לים כל מן לא יפעל מא לים פי וג̇והרה אן יפעלה יסמי עאג̇זא לאנא לא נקול אן שכ̇ץ אנסאן צ̇עיף לכונה לא יחרך אלף קנטאר ולא ננסב ללה תעאלי עג̇זא לכונה לא יקדר אן יג̇סם ד̇אתה או יכ̇לק מת̇לה או יכ̇לק מרבעא צ̇לעה מסאו לקטרה כ̇ד̇לך לא נקול אנה עאג̇ז לכונה לא יכ̇לק ואחדה אד̇ וג̇וב וג̇ודהמא אן יכונא את̇נין ולא יכון הד̇א אפתקארא בל צ̇רורה וכ̇לאפה אלממתנע כמא לא נקול אן אללה עז וג̇ל עאג̇ז לכונה לא יקדר אן יוג̇ד ג̇סמא אלא בכ̇לק ג̇והר אפראד וג̇מעהא באערא̇ץ̇ יכ̇לק פיהא עלי ראיהם ולא נסמי הד̇א אפתקארא ולא עג̇זא לאן כ̇לאף הד̇א ממתנע כד̇לך יקול אלמשרך ממתנע אן יפעל אלואחד וחדה ולים ד̇לך עג̇זא פי חק ואחד מנהמא אד̇ וג̇ודהמא אלואג̇ב אן יכונא את̇נין וקד אעית אלחיל לבעצ̇הם חתי קאל אן אלתוחיד מקבול שרעא ושנעוא אלמתכלמין ד̇לד

הדה מקדמה אלתי בינאהא בל תצורהא עלי מא תראה קאלוא אלאראדה אלואחדה אלתי לא פי מחל לא תכון לאתנין לאן לא תכון קאלוא עלה ואחדה תוגב חכמין לדאתין והדא כמא אעלמתך תביין אלכפי במא הו אלכפי מנה אלאראדה אלתי ידכרונהא מא תתצור והי ענד בעצהם ממתנעה וענד מן יראהא ראיא יחדת בחסבהא שכוך לא תנחצר והם יתכרונהא דלילא עלי אלוחדאניה ·

טריק ראבע

קאלוא וגוד אלפעל ידל עלי פאעל צרורה ולא ידלנא עלי עדה פאעלין ולא פרק בין דעוי אלמדעי אן אלאלאה אתנאן או תלתה או עשרון או אי עדד אתפק והדא בין ואצח פאן קלת אן הדא דליל לא ידל עלי אמתנאע אלכתרה פי אלאלאה לכנה ידל עלי גהל אלעדד וימכן כונה ואחדא וימכן כונה כתירין פתמם הדא ברהאנה באן קאל וגוד אלאלאה לא אמכאן פיה בל הו ואגב פבטל אמכאן אלכתרה הכדא געל הדא אסתדל דלילה והדא בין אלגלט גדא לאן וגודה תעאלי הו אלדי לא אמכאן פיה אמא עלמנא בה פיכון פיה אלאמכאן לאן אלממכן פי אלעלם גיר אלממכן פי אלוגוד ולעל כמא תטן אלנצארי אנה תלתה ולים כדלך כדלך נטן נחן אנה ואחד ולים אלאמר כדלך והדא בין למן ארתאץ פי מערפה לזום אלנתאיג ען מקדמאתהא ·

פי אלואחד פי כונה לא יגמע בין אלצ̇דין פי מחל ואחד ולא תתעלק קדרתה בד̇לך ולא במא שאבהה מן אלממתנעאת ולמא שערוא בצ̇עף הד̇ה אלטריק ואן כאן דעאהם להא דאע ד̇הבוא אלי טריק אכ̇רי ·

אלטריק אלת̇אני

קאלוא לו כאן ת̇ם אלאהאן לוג̇ב אן יכון להמא מעני ואחד ישתרכאן פיה ומעני יוג̇ד לאחדהמא ולא יוג̇ד ללאכ̇ר בה וקע אלתגאיר והד̇א הו טריק פלספי ברהאני אד̇א תתבע ובינת מקדמאתה וסאבינהא אד̇א ד̇כרת ארא אלפלאספה פי הד̇א אלמעני והד̇א אלטריק איצ̇א לא יטרד עלי מד̇הב כל מן יעתקד אלצפאת לאן אלקדים ענדה תעאלי פיה מעאני מתגאירה מתעדדה ומעני אלעלם גיר מעני אלקדרה ענדה וכד̇לך מעני אלקדרה ענדה גיר מעני אלאראדה פלא ימתנע מע ד̇לך אן יכון כל ואחד מן אלאלאהין ד̇א מעאני מנהא מא ישארך בהא אלאכ̇ר ומנהא מא יבאינה בהא ·

טריק ת̇אלת̇

הנא איצ̇א טריק תחתאג̇ אלי מקדמה מן מקדמאת אהל הד̇ה אלטריק וד̇לך אן בעצ̇הם והם קדמאוהם יעתקדון אן אללה מריד באראדה תלך אלאראדה ליסת הי מעני זאיד̇א פי ד̇את אלבארי בל הי אראדה לא פי מחל ובחסב

זמאן ואחד ומוצוע ואחד והדא איצא מחאל ומתאל דלך
אן אלגוהר או אגואהר אלתי יריד הדא אלאן אן יסכנהא
יריד הדא אן יברדהא פאמא אן לא תסכן ולא תברד
לתמאנע אלפעלין והדא מחאל לאן כל גסם קאבל לאחד
אלצדין או יכון הדא אלגסם חארא בארדא מעא ובדלך
ארא אראד אחדהמא אן יחרך הדא אלגסם יגוז אן יריד
אלאכר תסכינה פילזם אן לא יתחרך ולא יסכן או יכון
מתחרכא סאכנא מעא והדא אלנחו מן אלאסתדלאל
מבני עלי מסאלה אגוהר אפרד אלדי הו אול מקדמאתהם
ועלי מקדמה כלק אלאעראץ ועלי מקדמה כון עדם
אלמלכאת מעאני מוגודה מפתקרה לפאעל לאנה לו קאל
אלקאיל אן אלמאדה אלספליה אלתי עליהא יתעאקב
אלכון ואלפסאד עלי ראי אפלאספה גיר אמאדה אעלויה
אעני מוצועאת אלאפלאך כמא תברהן דלך ואדעי מדע
אן תם אלאהאן אלואחד מדבר אלמאדה אלספליה ולא
תעלק לפעלה באלאפלאך ואלתאני מדבר אלאפלאך ולא
תעלק לפעלה באלהיולי כמא זעמת אלתנויה לכאן הדא
אלראי לא יוגב תמאנעא אצלא פאן קאל קאיל אן הדא
נקץ פי חק כל ואחד מנהמא לכונה גיר מתצרף פי מא
יתצרף פיה אלאכר קיל לה לים דלך נקצא פי חק ואחד
מנהמא אד דלך אלשי אלדי לא תעלק לפעלה בה
ממתנע פי חקה ולא נקץ פי אלצאנע פי כונה גיר קאדר
עלי אלממתנע כמא אן לא נקץ ענדנא מעשר אלמוחדין

אמתוהם או ינקצון מנה וכל הדה אמור והמיה לא וגודיה וקד דמג אבו נצר אלפאראבי הדה אלמקדמה וכשף מואצע אוהם פי גמיע גזאיאתהא כמא תגדה בינא ואצחא ענד אלתאמל אלמערי מן אלתעצב פי כתאבה אלמשהור באלמוגודאת אמתגירה פהדה הי אמהאת טרק אמתכלמין פי אתבאת חדת אעאלם פלמא תבת להם בהדה אאדלה אן אלעאלם חאדת לזם באלצרורה אן לה צאנע אחדתה בקצד וארדה ואכתיאר תם בינוא בעד דלך אנה ואחד בטרק נבינהא לך פי הדא אלפצל :

פצל עה

אנא אבין לך איצא פי הדא אלפצל דלאיל אלתוחיד עלי ראי אלמתכלמין קאלוא אן הדא אלדי דל אלוגוד עלי כונה צאנעה ומוגדה הו ואחד ואמהאת טרקהם פי אתבאת אלוחדאניה טריקאן טריק אלתמאנע וטריק אלתגאיר ·

אלטריק אלאולי

והי טריק אלתמאנע הי אלתי יותרהא גמהורהם ומענאה אנה יקול אן לו כאן ללעאלם אלאהאן לוגב אן יכון אלגוהר אלדי לא יכלו ען אחד אלצדין אמא אן יערי ענהמא גמיעא והדא מחאל או יגתמע אלצדאן מעא פי

תתכר מקדמאת יבין בהא אמור אכרי· ואעלם אן כל מן ירום אתבאת חדת אלעאלם או אבטאל קדמה בהדה אלטרק אלכלאמיה פלא בד לה צׂרורה מן אסתעמאל אחדי הארתין אלמקדמתין או כלתיהמא והי אלמקדמה אלעאשרה אעני אלתגויז אלדהני חתי יתבת אלמכצץ או אלמקדמה אלחאדיה עשרה והי אסתחאלה מא לא נהאיה לה עלי גהה אלתעאקב והדה אלמקדמה יצחחונהא בוגוה אמא באן יקצד אלמסתדל אלי אחד אלאנואע אלתי אשכאצהא כאינה פאסדה ויקצד בדהנה אלי זמאן מאצׂ וילזם עלי אעתקאד אלקדם אן כל שכץ מן דלך אלנוע מן אזמאן אפלאני אלי מא קבלה פי אלאול גיר מתנאהיה וכדלך כל שכץ מן הדא אלנוע בעינה מן בעד דלך אלזמאן אלמפרוצׂ באלף סנה מתלא אלי מא קבלה פי אלאול גיר מתנאהיה והדה אלגמלה אלאכירה אכתר מן אלגמלה אלאולי בעדד אמולודין פי תלך אלאלף סנה פילזמון בזעמהם בהדא אלאעתבאר אן יכון מא לא נהאיה אכתר ממא לא נהאיה והכדא יפעלון בדוראת אפלך איצׂא וילזמון מנהא בזעמהם אן דוראת לא נהאיה להא אכתר מן דוראת לא נהאיה להא וקד יקאיסון איצׂא בין דוראת פלך ודוראת פלך אכר אבטא מנה וכל מנהא גיר מתנאהֿ וכדלך יפעלון פי כל ערצׂ מן אלאעראצׂ אלחאדתה פאנהם יעדדון אשכאצהא אמעדומה ויתכילון כאנהא מוגודה וכאנהא דאת בדאה תם יזידון עלי דלך

אלעאלם קדימא̇ פיכון אלנאם אלד̇ין מאתוא פי מא לם
יזל לא̇ יתנאהי עדדהם פקד וג̇דת אד̇א אנפס לא נהאיה̈
לעדדהא והי מוג̇ודה̈ מעא̇ והד̇א ממא תברהן בטלאנה
בלא שך̇ אעני וג̇וד מתעדדאת לא נהאיה̈ לעדדהא מעא
והד̇ה טריק ע̇ריבה̈ לאנה בי̇ן א̇אמר אלכ̇פי במא הו אכ̇פי
מנה ופי הד̇א יקאל באלחקיקה̈ אלמת̇ל אלמשהור ענד
א̇סריאן ערבך ערבא צריך כא̇ן הד̇א קד תברהן לה בקא
א̇אנפס ועלם עלי אי צורה̈ תבקי ומא הו אלשי אלבאקי
חתי יסתדל̇ בה אמא אן כאן קצדה א̇זאם אלשך̇ ללכ̇צם
אלמעתקד קדם אלעאלם מע אעתקאדה בקא אלאנפס
פא̇ן ד̇לך̇ קד לזם אן כאן אלכ̇צם איצ̇א יסלם להד̇א
אלמשכך מא תכ̇ילה מן כלאמה פי בקא אלאנפס אמא
בעץ̇ מתאכ̇רי א̇פלאספה̈ פחל̇וא הד̇א אלשך̇ באן קאלוא
אלאנפס אלבאקיה̈ ליסת אג̇סאמא̇ פיכון להא מכאן ווצ̇ע
פימתנע פי וג̇ודהא מא לא יתנאהי ואלד̇י תעלמה אן הד̇ה
אלאמור אלמפארקה̈ אעני אלתי ליסת אג̇סאמא̇ ולא קוה̈
פי ג̇סם בל הי עקול לא יתצור פיהא תכ̇תיר בתה̈ ולא עלי
חאל אלא באן יכון בעצ̇הא סבב וג̇וד בעץ̇ פיקע א̇תבאי̇ן
בכון הד̇א עלה̈ והד̇א מעלולא ולים אלשי א̇באקי מן זיד
עלה̈ ולא מעלולא ללבאקי מן עמר פלד̇לך̇ יכון אלכל
ואחדא באלעדד כמא אוצ̇ח אבו בכר אבן א̇צאיג̇ הו ומן
תג̇רד̇ ללכלאם פי הד̇ה א̇נואמץ̇ ובאלג̇מלה̈ לים מן מת̇ל
הד̇ה אלאמור א̇כ̇פיה̈ אלתי תקצר אלאד̇האן ען תצור̇הא

וגדנאה בחאלה כדא ולם נגדה באלחאל אלאכרי דליל עלי צאנע קאצד כאנך קלת אן הדא אלנחאס מא הו בקבול צורה אלאבריק אולי מנה בקבול צורה אלמנארה פמתי וגדנאה מנארה או אבריקא עלמנא באלצ׳רורה אן מכצצא וקאצדא קצד אחד הדין אלגאיזין פקד באן אן אנחאס מוגוד ואלגאיזאן אמנסובאן אליה מעדומאן מנה קבל חרגיח אלמרגח אמא אלשי אלמוגוד אמכתלף פיה הל וגודה הכדא לם יזל ולא יזאל או וגד בעד עדם פלא יתצור פיה בוגה הדא אלמעני ולא יקאל מן רגח וגודה עלי עדמה אלא בעד אלאקראר באנה וגד בעד אלעדם והדא הו אלאמר אמכתלף פיה פאן אכדנא וגודה ועדמה דהניא פקד רגענא ללמקדמה אלעאשרה בעינהא והי אעתבאר אלכיאלאת ואלאוהאם לא אעתבאר אמוגודאת ואלמעקולאת אד אלכצם אלדי יעתקד קדם אלעאלם ירי אן תכילנא עדמה כתכילנא כל ממתנע יקע פי אכיאל ולים אלגרץ הד אקאוילהם ואנמא בינת לך אן הדא אלטריק אלדי טן בהא אנהא טריק גיר מא תקדם לים בצחית בל חכמהא חכם מא קבלהא מן תקדיר דלך אלגואז אלמעלום .

טריק סאבע

קאל איצא בעץ אלמחדתין אנה יתבת חדת אלעאלם במא תקולה אלפלאספה מן בקא אלאנפס קאל אדא כאן

מצאפא אלי כון בעץ מן יזעם קדם אעאלם לא יגאברנא פי אלתכציץ כמא סנבין ובאלגמלה הדא ענדי אחסן טריק ולי פיה ראי סתסמעה.

טריק סאדס

זעם בעץ אלמתאכרין אנה עתר עלי טריק חסנה גדא אחסן מן כל טריק תקדם והי תרגיח אלוגוד עלי אלעדם קאל אלעאלם ממכן אלוגוד ענד כל אחד לאנה לו כאן ואגב אלוגוד לכאן הו אלאלאה ונחן אנמא נתכלם מע מן יתבת וגוד אלאלאה ויקול בקדם אלעאלם ואלממכן הו אלדי ימכן אן יוגד וימכן אן לא יוגד ולים אלוגוד אולי בה מן אלעדם פכון הדא אלממכן אלוגוד וגד מע אסתוא חכם וגודה ועדמה דליל עלי מרגח רגח וגודה עלי עדמה והדא טריק מקנע גדא והו פרע מן פרוע אלתכציץ אלמתקדם גיר אנה בדל לפטה מכצץ במרגח ובדל חאלאת אלמוגוד בוגוד אלמוגוד נפסה וגאלטנא או גלט פי מעני קול אלקאיל אלעאלם ממכן אלוגוד לאן כצמנא אלמעתקד קדם אלעאלם יוקע אסם אלממכן פי קולה אלעאלם ממכן אלוגוד עלי גיר אמעני אלדי יוקעה עליה אלמתכלם כמא נבין תם אן קולה אן אלעאלם מפתקר למרגח ירגח וגודה עלי עדמה מוצע והם עטים גדא לאן אלתרגיח ואלתכציץ אנמא יכון למוגוד מא קאבל לאחד אלצדין או לאחד אלמכתלפין עלי אלסוא פיקאל מנד

עליה מן אלשכל ואלמקדאר ובהדה אלאעראץ׳ מוגודה
פיה ופי הדא אלזמאן ואלמכאן אלדי וֻגד פיה וגאיז אן
יכון אכבר או אצגר או בכלאף הדא אלשכל או באעראץ׳
כדא או יוגד קבל זמאן וגודה או בעדה או פי גיר הדא
אלמכאן פתכציצה בשכל מא או במקדאר או במכאן או
בערץ׳ מן אלאעראץ׳ ובזמאן מכַצַץ מע גואז כלאף דלך
כלה דליל עלי מכַצַץ מכתאר אראד אחד הדין אלגאיזין
פאפתקאר אלעאלם באסרה או אי גז מן אגזאיה למכצץ
דליל עלי כונה מחדתא לאן לא פרק בין קולך מכצץ או
פאעל או כאלק או מוגד או מחדת או קאצד אלכל יראד
בה מעני ואחד ויפרעון הדא. אלטריק לגזאיאת כתירה
גדא עאמה וכאצה חתי יקולון מא כון א׳רץ תחת אלמא
באולי מן כונהא פוק אלמא פמן כצץ להא הדא אלמכאן
ומא כון אלשמס דאירה באולי מן כונהא מרבעה או
מתלתה אד נסבה אלאשכאל כלהא ללאגסאם דואת
א׳אשכאל נסבה ואחדה פמן כצץ אלשמס בהדא אלשכל
והכדא יעתברון גזאיאת א׳עאלם באסרה חתי אנהם ארא
ראוא זהרא מכתלף אלאלואן תעגבוא ותאכד ענדהם
הדא אלדליל וקאלוא הדה ארץ ואחדה ומא׳ ואחד ולאי
שי כאן הדא אלזהר אצפר והדא אחמר הל דלך אלא
במכַצַץ ודלך אלמכצץ הו אלאלאה פאלעאלם כלה
מפתקר למן יכצצה כלה וכל גז מן אגזאיה באחד
אלגזאיאת והדא כלה ילזם בתסלים א׳מקדמה אלעאשרה

אן כל ערץ חאדת וכצמנא אלדי ידעי קדם אלעאלם ינאברנא פי ערץ מן אלאעראץ והו אלחרכה אלדוריה לאן ארסטו יזעם אן אלחרכה אלדוריה גיר כאינה ולא פאסדה ולדלך יכון ענדה דלך אלמתחרך אלדי לה וגדת הדה אלחרכה גיר כאין ולא פאסד פלא פאידה לנא פי אתבאת חדות סאיר אלאעראץ אלתי כצמנא לא ינאברנא פי חדותהא וידעי אנהא מתעאקבה עלי גיר חאדת באדוד וכדלך ידעי פי דלך אלערץ וחדה והו אלחרכה אלדוריה אעני חרכה אלפלך אנה גיר חאדת ולא הו מן נוע ערץ מן אלאעראץ אלחאדתה פדלך אלערץ וחדה הו אלדי ינבגי אן יבחת ענה ויבין חדותה ואלמקדמה אלתאלתה אלתי תסלמהא צאחב הדה אלטריק הי אן ליס תם מוגוד מחסוס גיר אלגוהר ואלערץ אעני דלך אלגוהר אלפרד ומא יעתקרה מן אעראצה אמא אן כאן אלגסם מרכבא מן מאדה וצורה עלי מא קד ברהן כצמנא פינבגי אן יברהן כון אלמאדה אלאולי ואלצורה אלאולי כאינתין פאסדתין וחיניד יצח ברהאן חדת אלעאלם .

טריק כאמס

והי טריק אלתכציץ הדה אלטריקה יותרונהא גדא גדא ומענאהא ראגע למא בינת לך פי מקדמתהם אלעאשרה ודלך אנה יקצד בפכרה אלי אלעאלם באסרה או לאי גז שא מן אגזאיה ויקול הדא גאיז אן יכון עלי מא הו

תכון מנתמעה פקט למא אפתרקת אבדא פארא לא
אלאפתראק אולי בהא מן אלאנתמאע ולא אלאנתמאע
אולי בהא מן אלאפתראק פכונהא בעצהא מנתמע
ובעצהא מפתרק ובעצהא תתבדל עליה אלחאלאת תארה
יגתמע ותארה יפתרק דליל עלי כונהא אעני הדה אגואהר
מפתקרה למן יגמע אמנתמע מנהא ולמן יפרק אמפתרק
מנהא פהדא קאלוא דליל עלי כון אעאלם מחדתא פקד
באן לך אן צאחב הדה אלטריק אסתעמל אלמקדמה
אלאולי מן מקדמאתהם וכל מא ילזם ענהא .

טריק ראבע

קאלוא אעאלם כלה מרכב מן גוהר וערץ ולא ינפך גוהר
מן אגואהר ען ערץ או אעראץ ואלאעראץ כלהא חאדתה
פילזם אן יכון אלגוהר אלחאמל להא חאדתא לאן כל
מקארן ללחואדת ולא ינפך ענהא פהו חאדת פאלעאלם
בגמלתה חאדת פאן קאל קאיל לעל אלגוהר גיר חאדת
ואלאעראץ הי אלחאדתה אלמתעאקבה עליה שי בעד
שי אלי לא נהאיה קאלוא פילזם אן תכון חואדת לא
נהאיה להא והדא קד וצעוה מחאלא והדה אלטריקה הי
אחדק אלטרק ואחסנהא ענדהם חתי אן כתירין טנוהא
ברהאנא פקד תסלם פי הדה אלטריק תלאת מקדמאת
תחתאג אלי מא לא כפא בה עלי אהל אלנטר אחדאהן
אן מא לא נהאיה לה עלי גהה אתעאקב מחאל ואתאניה

יתברהן אן אלעאלם כלה מחדת̇ וביאן ד̇לך אן וג̇ד הד̇א לם יכן ת̇ם כאן פאן כאן לא ימכן כונה אלא מן עמר אביה פאבוה איצ̇א חאדת̇ פאן כאן לא ימכן אן יתכון אבוה אלא ען כ̇אלד ג̇דה פכ̇אלד איצ̇א חאדת̇ פסימר הד̇א אלי לא נהאיה̈ וקד וצ̇עוא אן וג̇וד מא לא נהאיה̈ לה עלי הד̇ה אלג̇הה̈ מחאל כמא בינא פי אחאדיה̈ עשרה̈ מן מקדמאתהם וכד̇לך לו אנתהית מת̇לא לשכ̇ץ אול לא אב לה והו אדם פילזם אלסואל ממא ד̇א תכון אדם הד̇א פתקול מת̇לא מן אלתראב פילזם אן יסאל וד̇לך אלתראב ממא ד̇א תכון פיג̇אוב מת̇לא ויקאל מן אלמא ויסאל וד̇לך אלמא ממא ד̇א תכון פלא בד צ̇רורה̈ אן יכון הד̇א קאלוא ימר אלי לא נהאיה̈ והו מחאל או תנתהי לוג̇וד שי מן בעד אלעדם אלמחץ̇ והד̇א הו אלחק ועגדה ינקטע אלסואל פהד̇א קאלוא ברהאן עלי אן אלעאלם וג̇ד בעד אלעדם אלמחץ̇ אלמטלק ·

טריק ת̇אלת̇

קאלוא ג̇ואהר אלעאלם לא תנפך בוג̇ה ען אן תכון מג̇תמעה̈ או מפתרקה̈ וקד תג̇תמע מנהא ג̇ואהר תארה̈ ותפתרק אכ̇רי ובין ואצ̇ח אן באעתבאר ד̇אתהא לא ילזמהא אג̇תמאע פקט ולא אפתראק פקט לאן לו כאנת ד̇אתהא וטביעתהא תקתצ̇י אן תכון מפתרקה̈ פקט למא אג̇תמעת אבדא וכד̇לך לו כאנת ד̇אתהא וחקיקתהא תקתצ̇י אן

או אבטאל קדמה ואנבהך עלי אלמקדמאת אלתי אסתעמלהא צאחב תלך אלטריק באיגאז ואנת אדא קראת כתבהם אלמטולה ותואליפהם אלמשהורה לא תגד בוגה מעני ואידא עלי מא תפהמה מן כלאמי הדא פי אסתדלאלהם עלי הדא אלגרץ לכנך תגד כלאמא אבסט ועבאראת ראיקה חסנה וקד רבמא סגעת ופקרת ואנתכב להא פציח אלכלאם וקד רבמא אגמצת אלעבארה וקצד פיהא אדהאש אלסאמע ואלתהויל עלי אלמתאמל ותגד פי תואליפהם איצא מן תכראר אמעאני ואיקאע אשכוך וחלהא בזעמהם ומקאומה מן כאלפהם כתירא גדא ·

אלטריק אלאול

זעם בעצהם אן באלחאדת אלואחד יסתדל עלי אן אלעאלם מחדת כאנך קלת אן שכץ זיד אלדי כאן נטפה תם תנקל חאלא בעד חאל חתי צאר אלי כמאלה ומחאל אן יכון הו אלדי גיר נפסה ונקלהא מן חאל אלי חאל בל לה מגיר כארג ענה פקד תבין חאגתה אלי צאנע אתקן בניתה ונקלה מן חאל אלי חאל וכדלך אלקיאס פי הדה אנכלה ונירהא וכדלך קאל אקיאס פי אלעאלם בגמלתה פאנת תרי אן הדא יעתקד אן אי חכם וגד לגסם מא לזם אן יחכם בה עלי כל גסם ·

טריק תאן

קאלוא איצא אן בחדות שכץ מן אלאשכאץ אמתנאסלה

אלאכ̇ירה̈ פצ̇וריה̈ ג̇דא לאנ̇א אד̇א אדרכנא בחואסנא אמורא̇ תנאקץ̇ מא וצ̇עוה קאלוא חינד̇ לא אלתפאת̇ ללחואס אד̇ ותברהן אלאמר אלד̇י זעמוא אן שאהד אלעקל דל עליה כאד̇עאיהם פי אלחרכה̈ אלמת̇צלה̈ אנהא תכ̇ללתהא סכנאת וכתפכ̇ך אלרחא ענד אלדוראן וכאד̇עאיהם אן ביאץ̇ הד̇א אלת̇וב עדם אלאן והד̇א ביאץ̇ אכ̇ר והד̇ה אשיא כ̇לאף̇ אלמראי̇ ואשיא כת̇ירה̈ תלזם ען וג̇וד אלכ̇לא כלהא יכד̇בהא אלחס פיכון ג̇ואב ד̇לך כלה אן הד̇א שי יפות אלחס פימא ימכן אן יג̇אוב פיה בד̇לך ופי אשיא יג̇אוב פיהא אן הד̇א גלט מן ג̇מלה̈ גלטאת אלחס וקד עלמת̇ אן הד̇ה כלהא ארא קדימה̈ כאנת̇ תנתחלהא אלסופסטאניון כמא ד̇כר גאלינוס פי כתאבה פי אלקוי אלטביעיה̈ ען אולאיך אלד̇ין כאנוא יכד̇בון אלחואס וחכי כל מא קד עלמתה. ובעד תקדימי הד̇ה̇ אלמקדמאת אכ̇ד̇ פי תביין טרקהם פי תלך אלארבעה̈ מטאלב :

פצל עד

הד̇א אלפצל אצ̇מ̇ן לך פיה אַכ̇באר בדלאיל מתכלמין עלי כון עאלם מחדת̇א ולא תטאלבני בוצף̇ ד̇לך בעבאראתהם ולא בתטוילהם לכני אכ̇ברך במקצד כל מנהם ובטריק אסתדלאלה עלי את̇באת חד̇ת̇ אלעאלם

באלבדיהה ולא יחתאג אלי מקדמה אכרי בוגה ומא הדא מוצע אלבחת ען הדא אלגרץ .

אלמקדמה אלתאניה עשרה

קולהם אן אלחואס לא תעטי אליקין דאימא ודלך אן אלמתכלמין אתהמוא אדראך אלחואס מן גהתין אחדאהמא אנהא קד יפותהא קאלוא כתיר מן מחסוסאתהא אמא לדקה גרם מא ידרך כמא ידכרון פי אלגוהר אלפרד ומא ילזם ענה כמא בינא ואמא לבעדהא ען אלמדרך להא כמא לא ירי אלאנסאן ולא יסמע ולא ישם עלי בעד עדה פראסך וכמא לא תדרך חרכה אלסמא ואלגהה אלתאניה אנהא קאלוא תגלט פי מדרכאתהא כמא ירי אלאנסאן אלשי אלכביר צגירא אדא בעד ענה וירי אלצגיר כבירא אדא כאן פי אלמא וירי אלמעוג מסתקימא אדא כאן בעצה פי אלמא ובעצה כארג אלמא וכדלך אלמירקן ירי אלאשיא צפרא ואלדי תשרב לסאנה מרה צפרא ידוק אלאשיא אלחלוה מרה ויעדדון אשיא כתירה מן הדא אלקביל קאלוא ולדלך לא יותק בהא פי אן תתכד מבאדי ברהאן ולא תטן אן אלמתכלמין צארבוא עלי הדה אלמקדמה עבתא כמא יטן אכתר האולא אלמתאכרין אן רום מתקדמיהם אתבאת אלגז לא חאגה לה בל כל מא קדמנאה מן קולהם צרורי ואדא אבטלת מנהא מקדמה ואחדה בטל אלקצד כלה ואמא הדה אלמקדמה

שי אכֿר ולדלך אלאכֿר בעד עדם אכֿר תֿאלת והכדֿא אלי לא נהאיה פפי הדֿא הו אלנטֿר אלעויץ גדא פמן ידֿעי אנה קד ברהן עלי קדם אלעאלם יקול אן אלזמאן גיר מתנאהֿ ולא ילזמה מן דֿלך מחאל לכון אלזמאן כלמא חצל מנה גֿז עדם קבלה גֿז אכֿר וכדֿלך תעאקֿב אעראץֿ ענדה עלי אלמאדה אלי לא נהאיה ולא ילזמה מחאל לכונהא גיר מוגֿודה כלהא מעא בל באלתעאקב והדֿא מא לם יתברהן אמתנאעה אמא אלמתכלמון פלא פרק ענדהם בין אן תקול אן עטֿם מא מוגֿוד לא נהאיה לה או תקול אן אלגֿסם ואלזמאן יקבל אלקסמה אלי לא נהאיה ולא פרק ענדהם בין וגֿוד אשיא גיר מתנאהיה אלעדד מרתֿבה מעא כאנך קלת אשכֿאץ אלאנסאן אלמוגֿודון אלאן או קולך אן אשיא חצלת פי אלוגֿוד לא יתנאהי עדדהא ואן כאן עדמת אולא אולא כאנך קלת זיד אבן עמר ועמר אבן כאלד וכֿאלד אבן בכר הכדֿא אלי לא נהאיה הדֿא איצֿא ענדהם מחאל מתֿל אלאול והדֿה ֿארבעה אקסאם ממא לא נהאיה [לה] הי ענדהם סוא והדֿא אלקסם אלאכֿיר מנהא בעצֿהם ירום תצחיחה אעני תביין אמתנאעה בטריק סאבֿינה לך פי הדֿה ֿמקאלה ובעצֿהם יקול אן הדֿא מעקול בנפסה ומעלום באלבדיהה ולא יחתאג עליה ברהאן פאן כאן מן אלמחאל אלבֿין אן תכון אשיא לא נהאיה להא עלי גֿהה אלתעאקב ואן כאן ֿמוגֿוד מנהא אלאן מתנאהיֿא פקד אסתחאל קדם ֿעאלם

פ̇על באראדה̈ לא אנה לום וארא פ̇על בהדה̈ אלצפה̈
פיג̇וז אן יפעל בבלאפהא אלא אן יקטע אתצור אלעקלי
אנה לא יג̇וז כלאף הדא כמא תועם והדא באב אלתג̇ויז
פיה ענדי כלאם סתסמעה פי מואצ̇ע מן הדה̈ אמקאלה̈
זמא הו אמר יכאדר בדפע ג̇מיעה באלהוינא .

אלמקדמה̈ אלחאדיה̈ עשרה̈

הי קולהם אן וג̇וד מא לא נהאיה̈ לה מחאל עלי אי חאל
כאן וביאן דלך אנה קד תברהן אמתנאע וג̇וד עט̇ם מא לא
נהאיה̈ לה או וג̇וד אעט̇אם לא נהאיה̈ לעדדהא ואן כאן
כל ואחד מנהא מתנאהי אלעט̇ם ובשרט אן תכון הדה̈
אלגיר מתנאהיה̈ מוג̇ודה̈ מעא פי אלזמאן וכדלך וג̇וד
עלל לא תתנאהי מחאל אעני אן יכון שי עלה̈ לאמר
ולדלך אלשי עלה̈ אכ̇רי וללעלה̈ עלה̈ והכדא אלי לא
נהאיה̈ חתי תכון מתעדדאת לא נהאיה̈ להא מוג̇ודה̈
באלפעל סוא כאנת אג̇סאם או מפארקה̈ לבן בעצ̇הא
עלה̈ לבעץ̇ והדא הו אלתרתיב אלטביעי אלדאתי אלדי
תברהן אמתנאע מא לא נהאיה̈ לה פיה אמא וג̇וד מא לא
נהאיה̈ לה באלקוה̈ או באלערץ̇ פמנה מא תברהן וג̇ודה
במא תברהן אנקסאם אלעט̇ם אלי לא נהאיה̈ באלקוה̈
ואנקסאם אלזמאן אלי לא נהאיה̈ ומנה מא פיה מוצ̇ע
נט̇ר והו וג̇וד מא לא נהאיה̈ לה באלתעאקב והו אלדי
יסמ̇י מא לא נהאיה̈ לה באלערץ̇ והו אן יוג̇ד שי בעד עדם

יתכיל ולא יקע פי שבכה אלכיאל בוגה ודאנך אלכטאן
אחדהמא מסתקים ואלאכר מנחן כמא באן הנאך פקד
תברהן וגוד מא לא יתכיל ולא ידרכה אלכיאל בל הו
ממתנע ענדה וכדלך תברהן אמתנאע מא יוגבה אלכיאל
והו כון אללה תעאלי גסמא או קוה פי גסם אד לא מוגוד
ענד אלכיאל אלא גסם או שי פי גסם פקד באן אן תם
שי אכר בה יעתבר אלואגב ואלגאיז ואלממתנע ומא הו
אלכיאל פמא אחסן הדא אלנטר ומא אעטם גדואה למן
אראד אן יפיק מן הדא אלנמא אעני אקתדא באלכיאל
ולא תטן אן אלמתכלמין לא ישערון בשי מן הדא בל
ישערון בה בעץ שעור ויעלמונה ויסמון מא יתכיל והו
ממתנע במתל כון אללה גסמא והמא וכיאלא וכתיר מא
יצרחון באן אלאוהאם כאדבה ולדלך אלתגאוא ללתסע
מקדמאת אלתי דכרנא חתי צחחוא בהא הדה אלמקדמה
אלעאשרה והי תגויז מא אראדוא תגויזה מן אלמתכילאת
מן אגל תמאתל אלגואהר ותסאוי אעראץ פי אלערציה
כמא בינא פתאמל יא איהא אלנאטר ואדרי אנה נשא
טריק נטר עויץ ודלך אן הדה תצוראת מא ידעי שכץ
אנהא תצוראת עקליה ואכר יקול אנהא תצוראת כיאליה
פנריד אן נגד אמרא יבין לנא אמעקולאת מן אמתכילאת
פאן קאל אלפילסוף אן אלוגוד שאהדי כמא יקול ובה
נעתבר אלואגב ואלגאיז ואלממתנע קאל לה אלמתשרע
ופי דלך הו אלנזאע לאן הדא אלמוגוד נדעי אנא אנה

אלעלום אלריאציה ומא אעטם מא אתכדנאה מנהא מן אמקדמאת. אעלם אן תם אשיא אדא אעתברהא אנסאן בכיאלה פלא יתצורהא בוגה כל יגד אמתנאע תכילהא כאמתנאע אגתמאע אלצדין תם צח באלברהאן וגוד דלך אלאמר אממתנע תכילה ואברזה אלוגוד ודלך אנה אדא תכילת כרה כבירה אי קדר שית ולו תכילתהא קדר כרה אפלך אמחיט תם תכילת פיהא קטרא יגוז עלי מרכזהא תם תכילת שכצין מן אלנאס ואקפין עלי טרפי אלקטר חתי יכון וצע רגליהמא עלי אסתקאמה אלקטר ויציר אלקטר ואלרגלאן ככט ואחד מסתקים פלא יכלו אן יכון אלקטר מואזיא ללאפק או גיר מואז לה פאן כאן מואזיא סקטא גמיעא ואן כאן גיר מואז סקט אחדהמא והו אלאספל ותבת אלאכר הכדא ידרך אלכיאל וקד תברהן אן אלארץ כריה ואן מן אמעמורה עלי טרפי אלקטר וכל שכץ מן סכאן אלטרפין ראסה ממא ילי אלסמא ורגלאה ממא ילי רגלי אלאכר אלמקאטר לה ולא ימכן וקוע אחדהמא בוגה ולא יתצור אד ליס מנהמא ואחד פוק ואכר אספל בל כל ואחד מנהמא פוק ואספל באצאפה אלי אלאכר וכדלך תברהן פי תאניה אלמכרוטאת כרוג כטין יכון בינהמא פי אבתדא כרוגהמא בעד מא וכלמא בעדא תנאקץ דלך אלבעד וקרב אחדהמא מן אלאכר ולא ימכן אלתקאוהמא אבדא ואן אכרגא לגיר נהאיה ואן כאנא כלמא בעדא תקארבא והדא לא ימכן. אן

כאן אסעי כלה לאנהא אכד שי פי אתבאת כל מא יראד אתבאתה כמא סיבין. תנביה. אעלם יא איהא אלנאטר פי הדה אמקאלה אנך אן כנת ממן עלם אלנפס וקואהא ותחקק כל שי עלי חקיקה וגודה פקד עלמת אן אלכיאל מוגוד לאכתר אלחיואנאת אמא אלחיואן אלכאמל כלה אעני אלדי לה קלב פאן וגוד אכיאל לה בין ואן אאנסאן לם יתמיז באלכיאל ולא פעל אלכיאל פעל אלעקל בל צדה ודלך אן אלעקל יפצל אלמרכבאת וימיז אגזאהא ויגרדהא ויתצורהא בחקיקתהא ובאסבאבהא וידרך מן אלשי אלואחד מעאני כתירה גדא מתבאינה ענד אלעקל כתבאין אלשכצין מן אלנאס ענד אלכיאל פי אלוגוד ובאלעקל ימיז אלמעני אלכלי מן אלמעני אלשכצי ולא יצח ברהאן מן אלבראהין אלא באלכלי ובאלעקל יעלם אלמחמול אלדאתי מן אלערצי ולים ללכיאל פעל שי מן הדה אלאפעאל פאן אלכיאל לא ידרך אלא אלשכצי אלמרכב בגמלתה עלי מא אדרכתה אלחואס או ירכב אלאשיא אלמפתרקה פי אלוגוד וירכב בעצהא עלי בעץ ואלכל גסם או קוה מן קוי אלגסם כמא יתכיל אלמתכיל שכץ אנסאן וראסה ראס פרס ולה אגנחה ונחו דלך והדא הו אלדי יסמי אמכתרע אכאדב לאנה לא יטאבקה מוגוד אצלא ולא יקדר אלכיאל בוגה עלי אלתברו פי אדראכה ען אלמאדה ולו גרד צורה מא גאיה אלתגריד פלדלך לא אעתבאר באלכיאל ואסמע מא אפאדתנא

בל אלכל אעראץ כמא בינא מן קולהם פי אלמקדמה אלתאמנה תם אנה יקול לא אכתלאף בין גוהר אלחדיד וגוהר אלזבד ואלכל מולף מן גואהר אפראד מתמאתלה כמא בינא מן אראיהם פי אלמקדמה אלאולי אלתי ילזם ענהא צרורה אלמקדמה אלתאניה ואלתאלתה כמא בינא וכדלך אלמקדמה אלתאניה עשרה מחתאג אליהא פי אתבאת אלגוהר אלפרד ולא יצח איצא ענד אלמתכלם אן תכון אעראץ מא תכצץ הדא אלגוהר חתי יכון בהא מהיאא מסתעדא לקבול אעראץ תואני לאן לא יחמל ענדה ערץ ערצא כמא בינא פי אלמקדמה אלתאסעה ולא ללערץ בקא כמא בינא פי אלמקדמה אלסאדסה פאדא צח ללמתכלם כל מא אראד בחסב מקדמאתה וכאן אלחאצל מן דלך אן גואהר אלזבד ואלחדיד גואהר ואחדה מתמאתלה ונסבה כל גוהר מנהא אלי כל ערץ נסבה ואחדה ומא הדא אלגוהר אולי בהדא אלערץ מן הדא וכמא אן הדא אלגוהר אלפרד מא הו באן יתחרך אולי מנה באן יסכן כדלך מא גוהר מנהא אולי באן יקבל ערץ אלחיאה או ערץ אלעקל או ערץ אלחס מן גוהר אכר וכתרה אלגואהר וקלתהא לא תזיד פי דלך שיא אד אלערץ אנמא וגודה פי כל גוהר וגוהר מנהא כמא בינא מן קולהם פי אלמקדמה אלכאמסה פילזם בחסב הדה אלמקדמאת כלהא אן מא אלאנסאן אולי באן יעקל מן אלכנפס וילזם מא קאלוה מן אלתגויז פי הדה אלמקדמה ומן אגל הדה אלמקדמה

באלכיאל לא באלעקל ותארה בבאדי אראי אמשתרך כמא דכר אבו נצר ענד דכרה אלמעני אלדי יסמיה אמתכלמון עקלא פקד תבין אן אמתכיל ענדהם ממכן יטאבקה אוגוד או לם יטאבקה וכל מא לא יתכיל פהו אלממתנע והדה אמקדמה לא תצח אלא באלתסע מקדמאת אלתי תקדם דכרהא ומן אגלהא בלא שך אלתגי לתקדים תלך וביאן דלך עלי מא אצף לך ואכשף לך מן בואטן הדה אאמור עלי גהה מנאטרה וקעת בין אלמתכלם ואלפילסוף· קאל אלמתכלם ללפילסוף לאי שי וגדנא הדא גסם אלחדיד פי גאיה אלצלאבה ואלשדה והו אסוד והדא גסם אלזבד פי גאיה אללין ואלרכאוה והו אביץ· גאובה אלפילסוף באן קאל אן כל גסם טביעי לה נועאן מן אלאעראץ אעראץ תלחקה מן גהה מאדתה כמתל מא יצח אאנסאן וימרץ ואעראץ תלחקה מן גהה צורתה כתעגב אלאנסאן וצחכה ומואד אאנסאם אמרכבה תרכיבא אכירא מכתלפה גדא בחסב אלצור אלמכצצה ללמואד חתי צאר גוהר אלחדיד כלאף גוהר אלזבד ותבעהמא מן אלאעראץ אלמכתלפה מא תראה פאלשדה פי הדא ואללין פי הדא אעראץ תאבעה לאכתלאף צורהמא ואלסואד ואלביאץ אעראץ תאבעה לאכתלאף מואדהמא אלאכירה· פנקץ אלמתכלם הדא אלגואב כלה בתלך אמקדמאת אלתי לה עלי מא אצף לך ודלך אנה יקול לא צורה מוגודה כמא תזעם אצלא תקום אלגוהר חתי תגעלהא גואהר מכתלפה

צור מעלומה ומקאדיר מחצורה וחאלאת לאזמה לא
תתגיר ולא תתבדל אנמא כונהא כדלך גרי עאדה כמא
אן עאדה אלסלטאן אן לא יכתרק אסואק אלמדינה אלא
והו ראכב ולא ראי קט אלא כדלך ולא ימתנע ענד אעקל
אן ימשי ראגלא פי אלמדינה בל דלך ממכן בלא שך
וגאיז וקועה כדלך קאלוא כון אלארץ תתחרך ללמרכז
ואלנאר ללעלו או כון אלנאר תחרק ואלמא יברד גרי
עאדה ולא ימתנע פי אלעקל אן תתגיר הדה אלעאדה
ותברד אלנאר ותתחרך אלי אספל והי נאר וכדלך יסכן
אלמא ויתחרך אלי אלעלו והו מא ועלי הדא בני אלאמר
כלה והם מע הדא מגמעון אן אגתמאע אלצדין פי מחל
ואחד ופי אן ואחד מחאל לא יצח ולא יגוז אלעקל דלך
וכדלך יקולון איצא אן כון גוהר לא ערץ פיה אצלא או
ערץ לא פי מחל פי אקאויל בעצהם ממתנע לא יגוזה
אלעקל וכדלך יקולון אן אנקלאב אלגוהר ערצא או
אנקלאב אלערץ גוהרא לא יצח ולא דכול גסם פי גסם
יצח בל יקרון אן הדה ממתנעה עקלא אמא אן כל מא
עדוה מן אלממתנעאת לא יתצור בוגה ואן אלדי סמוה
ממכנא יתצור פהו קול צחיח גיר אן אלפלאספה תקול
אן הדא אלדי סמיתמוה ממתנעא לכונה לא יתכיל ואלדי
סמיתמוה ממכנא לכונה יתכיל והדא אלממכן ענדכם
הו ממכן פי אלכיאל לא ענד אלעקל פאנתם פי הדה
אלמקדמה תעתברון אלואגב ואלגאיז ואלממתנע תארה

ונה אכ̇ר איצ̇א אן אלמוצ̇וע אלד̇י יחמל עליה אלמחמול
יחתאג̇ אן יכון ת̇אבתא דאימא מדה̈ מא ואד̇א כאן ﭏערץ̇
לא יבקי זמאנין ענדהם אעני אנ̃ין פכיף̇ ימכן עלי הד̇א
אלתקדיר אן יכון חאמלא̇ גירה ·

אלמקדמה̈ אלעאשרה̈

הי הד̇א אלתג̇ויז אלד̇י יד̇כרונה והד̇א הו עמדה̈ עלם
אלכלאם ואסמע מענאה הם ירון אן כל מא הו מתכ̇יל
פהו ג̇איז ענד אלעקל מת̇ל אן תציר כרה̈ אלארץ̇ פלכ̇א
דוארא̇ ויציר אלפלך כרה̈ אלארץ̇ וג̇איז וקועה באעתבאר
ﭏעקל ומת̇ל אן תתחרך כרה̈ אלנאר נחו ﭏמרכז ותתחרך
כרה̈ אלארץ̇ נחו ﭏמחיט ומא הד̇א אלמכאן אולי בהד̇א
אלג̇סם מן אלמכאן אלאכ̇ר בחסב אלתג̇ויז אלעקלי
קאלוא וכד̇לך כל שי מן הד̇ה אלמוג̇ודאת אלמשאהדה̈
כון שי מנהא אכבר ממא הו או אצגר או בכ̇לאף מא הו
מוג̇וד עליה מן שכל ומכאן מת̇ל אן יכון שכ̇ץ אנסאן
קדר אלג̇בל אלעט̇ים ד̇א רוס כת̇ירה̈ יטפו עלי אלהוא
או יוג̇ד פיל קדר בקה̈ ובקה̈ קדר פיל כל הד̇א קאלוא
ג̇איז ענד אלעקל ועלי הד̇א אלנחו מן אלתג̇ויז יטרד
אלעאלם כלה ואי שי פרצ̇וה מן הד̇א ﭏקביל קאלוא יג̇וז
אן יכון כד̇א וממכן אן יכון כד̇א ומא כון ﭏאמר ﭏפלאני
כד̇א באולי מן כונה כד̇א מן גיר אלתפאת למטאבקה̈
אלוג̇וד למא יפרצ̇ונה לאן הד̇א אלמוג̇וד קאלוא אלד̇י לה

איצֿא אעראץ̇ ותביין הדה ̇למקדמה̇ אן אלאנסאם כלהא ענדהם מוֹלפה̇ מן גואהר מתמאתלה̇ כמא בינא פי מקדמתהם אלאולי ואנמא תכ̇אלף בעצ̇הא בעצ̇א באלאעראץ̇ לא גיר פתכון אלחיואניה̇ ענדהם ו̇אלאנסאניה̇ ואלחס ואלנטק כל ד̇לך אעראץ̇ במנזלה̇ ̇אלביאץ̇ ואלסואד ואלמרארה̇ ואלחלאוה̇ חתי תכון מבאינה̇ שכ̇ץ הד̇א ̇לנוע לשכ̇ץ נוע אכ̇ר מת̇ל מבאינה̇ שכ̇ץ לשכ̇ץ מן נוע ואחד חתי אן גסם אלסמא ענדהם כל גסם ̇למלאיכה̇ כל גסם אלערש עלי מא יתוהם וגסם אי חשרה̇ שית מן חשראת אלארץ̇ או אי נבאת̇ שית̇ אלכל גוהר ואחד ואנמא אכ̇תלפת̇ באלאעראץ̇ לא גיר ד̇לך וגואהר אלכל הי אלגואהר אלאפראד ·

אלמקדמה̇ אלתאסעה̇

הי קולהם אן אלאעראץ̇ לא תחמל בעצ̇הא בעצ̇א ולא יקאל ענדהם אן הד̇א אלערץ̇ מחמול עלי ערץ̇ אכ̇ר ואלאכ̇ר עלי אלגוהר בל אלאעראץ̇ כלהא אנמא הי מחמולה̇ חמלא אוליא עלי אלגוהר באלסוא והרבהם מן ד̇לך לאנה כאן ילזם אן לא יוגד ד̇לך אלערץ̇ ̇לאכ̇יר פי אלגוהר אלא בעד תקדם אלערץ̇ אלאול והם יאבון ד̇לך פי בעץ̇ אלאעראץ̇ וירידון אן יוגדוא אמכאן וגוד בעץ̇ ̇לאעראץ̇ פי אי גוהר אתפק מן גיר אן יכ̇צצה ערץ̇ אכ̇ר בחסב מא ירון אן אלאעראץ̇ כלהא הי אלתי תכ̇צץ̇ ומן

לא יבקי ומאנין אמא הדא כלה פהם יצרחון בה וילזם צרורה עלי הדא אלוצע אן ערץ אלמות אלדי יכלקה אללה הו איצא יעדם לחינה פיכלק אללה מותא אכר ולולא דלך למא דאם אלמות בל כמא תכלק חיאה בעד חיאה כדלך יכלק מות בעד מות פיא לית שערי אלי מתי יכלק אללה ערץ אלמות פי אלמית הל טאל מא שכלה באק או טאל מא נוהר מן גואהרה באק לאן ערץ אלמות אלדי יכלקה אללה אנמא יכלקה בחסב אראדתהם פי כל גוהר פרד מן תלך אלגואהר ונחן נגד אצראם אמואת להא אלאף מן אלסנין פדלך דליל אן אללה מא עדם דלך אלגוהר פהו יכלק פיה ערץ אלמות טול הדה אלאלאף כלמא דהב מות כלק מותא הדא מדהב גמהורהם ובעץ אלמעתזלה יקול באן בעץ אעראם אלמלכאת ליסת אמור מוגודה בל יקול אן אלעגז עדם אלקדרה ואלגהל עדם אלעלם ולא יטרד דלך פי כל עדם ולא יקול אן אלטלאם עדם אלצו ולא אן אלסכון עדם אחרכה בל יגעל מן הדה אלאעדאם בעצהא מוגודא ובעצהא עדם מלכה בחסב מא יואפקה פי אעתקאדה מתל מא פעלוא פי בקא אלאעראץ בעצהא יבקי מדה ובעצהא לא יבקי ומאנין לאן קצד אלגמיע פרץ וגוד חטאבק טביעתה לאראינא ומדאהבנא ·

אלמקדמה אלתאמנה

הי קולהם אן לים תם גיר גוהר וערץ ואן אצור אטביעיה

באנוש רתתלו כו אד הדא הו עין אלתתול חקיקה.

אלמקדמה אלסאבעה

הי אעתקאדהם אעדאם אלמלכאת אנהא מעאני מוגודה פי אלגסם זאידה עלי גוהרה פהי אעראץ מוגודה איצא פהי תכלק דאימא כלמא דהב שי כלק שי וביאן דלך אנהם לא ירון אן אלסכון הו עדם אלחרכה ולא אן אלמות עדם אלחיאה ולא אן אלעמי עדם אלאבצאר ולא כל מא שאכה הדא מן אעדאם אלמלכאת בל חכם אלחרכה ואלסכון ענדהם חכם אלחרארה ואלברודה פכמא אן אלחרארה ואלברודה ערצאן מוגודאן פי אלמוצועין אלחאר ואלבארד כדלך אלחרכה ערץ מכלוק פי אלמתחרך ואלסכון ערץ יכלקה אללה פי אלסאכן ולא יקים זמאנין איצא כמא תקדם פי אלמקדמה אלתי קבל הדה פהדא אלגסם אלסאכן ענדהם קד כלק אללה אלסכון פי כל גז מן אגזאיה וכלמא עדם סכון כלק סכונא אכר טאל מא דלך אלשי אלסאכן סאכן והו אלקיאם בעינה ענדהם פי אלעלם ואלגהל אן אלגהל ענדהם מוגוד והו ערץ פלא יזאל גהל ידהב וגהל יכלק דאימא טאל מא ידום אלגאהל גאהלא באמר מא והו אלקיאם בעינה פי אלחיאה ואלמות לאן כלאהמא ענדהם ערץ והם יצרחון באן חיאה תדהב וחיאה תכלק טאל מא אלחי חי פאדא אראד אללה מותה כלק פיה ערץ אלמות בעקב דהאב ערץ אלחיאה אלדי

לא גיד אלערץ אלאול אראדתי אן אחרך אלקלם
ואלערץ אלתאני קדרתי עלי תחריכה ואלערץ אלתאלת
נפס אלחרכה אלאנסאניה אעני חרכה אליד ואלערץ
אלראבע רתחרך אלקלם לאנהם זעמוא אן אלאנסאן
אדא אראד שיא פפעלה בזעמה פקד כלקת לה
אלאראדה וכלקת לה אלקדרה עלי פעל מא אראד
וכלק לה אלפעל לאנה לא יפעל באלקדרה אלמכלוקה
פיה ולא אתר להא פי אלפעל אמא אלמעתזלה פקאלוא
אנה יפעל באלקדרה אלמכלוקה פיה ובעץ אלאשעריה
קאל ללקדרה אלמכלוקה פי אלפעל אתר מא ולהא בה
תעלק ואסתשנעוא דלך והדה אלאראדה אלמכלוקה עלי
זעם כלהם ואלקדרה אלמכלוקה וכדלך אלפעל אמכלוק
ענד בעצהם כל דלך אעראץ לא בקא להא ואנמא אללה
יכלק פי הדא אלקלם תחרכא בעד תחרך הכדא דאימא
מאל מא אלקלם מתחרך פאדא סכן פלם יסכן חתי כלק
פיה איצא סכונא ולא יברח יכלק פיה סכונא בעד סכון
מאל מא אלקלם סאכן פפי כל אן מן תלך אלאנאת אעני
אלאזמנה אלאפראד יכלק אללה ערצא פי גמיע אשכאץ
אלמוגודאת מן מלך ופלך וגירהמא הכדא דאימא פי כל
חין וקאלוא אן הדא הו אלאימאן אלחקיקי באן אללה
פאעל ומן לם יעתקד אן הכדא יפעל אללה פקד גחד
כון אללה פאעלא עלי ראיהם ופי מתל הדה
אלאעתקאדאת יקאל ענדי וענד כל די עקל אם כהתל

ליסת הי עלומנא אלתי עלמנאהא אמס בל עדמת תלך
אלעלום וכ̇לקת עלום אכ̇רי מת̇להא קאלוא כד̇לך הו לאן
אלעלם ערץ̇ וכד̇א אלנפס איצ̇א ילזם מן יעתקדהא ערצ̇א
אן תכ̇לק לכל ד̇י נפס מאיה̈ אלף נפס מת̇לא פי כל
דקיקה̈ לאן אלזמאן ענדהם במא עלמת מולף מן אנאת
לא תתג̇זא ובחסב הד̇ה אלמקדמה̈ קאלוא אן אלאנסאן
אד̇א חרך אלקלם פמא אלאנסאן חרכה לאן הד̇א אלתחרך
אלד̇י חדת̇ פי אלקלם הו ערץ̇ כ̇לקה אללה פי אלקלם
וכד̇לך חרכה̈ אליד אלמחרכה̈ ללקלם בזעמנא ערץ̇ כ̇לקה
אללה פי אליד אלמתחרכה̈ ואנמא אג̇רי אללה אלעאדה̈
באן תקארן חרכה̈ אליד לחרכה̈ אלקלם לא אן לליד
את̇רה̈ בוג̇ה ולא סבביה̈ פי חרכה̈ אלקלם לאן אלערץ̇
קאלוא לא יתעדי מחלה ובאג̇מאע מנהם אן הד̇א אלת̇וב
אלאביץ̇ אלד̇י אנזל פי כאביה̈ אלנילג̇ פאנצבג̇ ליס אלנילג̇
סודה לאן אלסואד ערץ̇ פי ג̇סם אלנילג̇ לא יתעדי לגירה
וליס ת̇ם ג̇סם לה פעל אצלא ואנמא אלפאעל אלאכ̇יר
אללה והו אלד̇י אחדת̇ אלסואד פי ג̇סם אלת̇וב ענד
מקארנתה ללנילג̇ אד̇ הכד̇א אג̇רי אלעאדה̈ ובאלג̇מלה̈
לא יקאל הד̇א סבב כד̇א בוג̇ה הד̇א ראי ג̇מהורהם ובעצ̇הם
קאל באלסבביה̈ פאסתשנעוה. ואמא אפעאל אלנאס פהם
פיהא מכ̇תלפון מד̇הב אכת̇רהם וג̇מהור אלאשעריה̈ אן
ענד תחריך הד̇א אלקלם כ̇לק אללה ארבעה̈ אעראץ̇ ליס
מנהא ערץ̇ סבבא ללאכ̇ר בל הי מתקארנה̈ פי אלוג̇וד

דלך אלערץ לאנך אן קלת יבקי מדה תם יעדם לזם
אלטלב אי שי אעדמה פאן קלת אן אללה יעדמה ארא
שא פהרא לא יצח בחסב ראיהם לאן אלפאעל לא יפעל
אלעדם לאן אלעדם לא יפתקר לפאעל בל ארא כף
אלפאעל ען אלפעל כאן עדם דלך אלפעל והדא צחיח
עלי גהה מא פלדלך אפצי בהם אלקול לכונהם אראדוא
אן לא תכון תם טביעה תוגב וגוד שי או עדם שי אן
קאלוא בכלק אלאעראץ מתתאבעה ואדא אראד אללה
ענד בעצהם אן יעדם אלגוהר פלא יכלק פיה ערצא
פיעדם אמא בעצהם פקאל אן ארא אראד אללה אפסאד
אלעאלם יכלק ערץ אלפנא לא פי מחל פיקאום דלך
אלפנא לוגוד אלעאלם ובחסב הדה אלמקדמה קאלוא
אן הדא אלתוב אלדי צבגנאה אחמר בזעמנא לים נחן
אלצאבגין אצלא בל אללה אחדת דלך אללון פי אלתוב
ענד מקארנתה ללצבג אלאחמר אלדי נזעם נחן אן דלך
אלצבג תעדי אלי אלתוב ולים אלאמר קאלוא כדלך בל
קד אגרי אללה אלעאדה אן לא יחדת הדא אללון לאסוד
מתלא אלא ענד מקארנה אלתוב ללנילג ולא יבקי דלך
אלסואד אלדי כלקה אללה ענד מקארנה אלמרתסוד
ללסואד בל ידהב לחינה ויכלק סואד אכר וקד אגרי
אללה איצא אלעאדה אנה לא יכלק בעד דהאב דלך
אלסואד חמרה או צפרה בל סואד מתלה פאלזמוא
בחסב הדה אלוצע אן הדה לאשיא אלתי נעלמהא אלאן

אלמקדמה̈ אלסאדסה̈

הי קולהם אן אׄערץ̇ לא יבקי זמאנ̇ין מעני הד̇ה אׄמקדמה̈ אנהם זעמוא אן אללה עז וג̇ל יכ̇לק אלג̇והר ויכ̇לק פיה אי ערץ̇ שא מעׄא פי דפעה̈ ואחדה̈ ולא יוצף ת̇עאלי באלקדרה̈ עלי כ̇לק ג̇והר דון ערץ̇ לאן ד̇לך ממתנע וחקיקה̈ אלערץ̇ ומענאה הו אן לא יבקי ולא ית̇בת זמאנין יענון אׄנ̇ין פענד מא יׄכ̇לק ד̇לך אלערץ̇ יד̇הב ולא יבקי פיכ̇לק אללה̈ ערצׄא אכ̇ר מן נועה̈ פיד̇הב איצ̇א ד̇לך אלאכ̇ר פיכ̇לק ת̇אלת̇א מן נועה הכד̇א דאימׄא טאל מא יריד אללה בקא נוע ד̇לך אלערץ̇ פאן אראד תעאלי אן יכ̇לק נוע ערץ̇ אכ̇ר פי ד̇לך אלג̇והר כ̇לק ואן כף̇ ען אלכ̇לק ולם יכ̇לק ערצׄא עדם ד̇לך אלג̇והר הד̇א ראי בעצ̇הם והם אלאכ̇ת̇ר והד̇א הו כ̇לק אלאעראץ̇ אלתי יקולונהא אמא בעצ̇הם מן אלמעתזלה̈ פיקול אן בעץ̇ אלאעראץ̇ תבקי מדה̈ מא ובעצ̇הא לא תבקי זמאנין ולים להם פי ד̇לך קאנון ירג̇עון אליה חתי יקולוא נוע אלערץ̇ אלפלאני יבקי ואלנוע אלפלאני לא יבקי ואלד̇י דעאהם אלי הד̇א אלראי הו אן לא יקאל באן ת̇ם טביעה̈ בוג̇ה ואן הד̇א אלג̇סם תקתצ̇י טביעתה אן ילחקה מן אׄאעראץ̇ אלכ̇ד̇א ואלכ̇ד̇א בל ירידון אן יקולוא אן אללה תעאלי כ̇לק הד̇ה אלאעראץ̇ אלאן דון ואסטה̈ טביעה̈ דון שי אכ̇ר פאד̇א קיל ד̇לך לזם ענדהם צ̇רורה̈ אן לא יבקי

לאן אלחיאה̈ ואלחס ואלעקל ואלעלם ענדהם אעראץ̇ מת̇ל אלסואד ואלביאץ̇ כמא נבין מן מד̇אהבהם · אמא אלנפס פהם פיהא מכ̇תלפון אג̇לב אקואלהם אנהא ערץ̇ מוג̇וד פי ג̇והר ואחד פרד מן ג̇מלה̈ ג̇ואהר אלתי תרכב מנהא אלאנסאן מת̇לא ותסמת אלג̇מלה̈ מתנפסה̈ מן אג̇ל כון ד̇לך אלג̇והר אלפרד פיהא ומנהם מן יקול אן אלנפס ג̇סם מרכב מן ג̇ואהר לטיפה̈ ותלך אלג̇ואהר הי בלא שך ד̇את ערץ̇ מא בה תכ̇צצת וצארת נפסא ותלך אלג̇ואהר קאלוא מכ̇אלטה̈ לג̇ואהר אלבדן פמא ינפכון ען כון מעני אלנפס ערצ̇א מא אמא אלעקל פראיתהם יג̇מעון אנה ערץ̇ פי ג̇והר פרד מן אלג̇מלה̈ אלעאקלה̈ ופי אלעלם ענדהם חירה̈ הל הו ערץ̇ מוג̇וד פי כל ג̇והר וג̇והר מן ג̇ואהר אלג̇מלה̈ אלעאלמה̈ או פי ג̇והר ואחד פקט̇ וילזם עלי כלא אלקולין שנאעאת · ולמא אעת̇רץ̇ עליהם בכונהא נג̇ד אלמעאדן ואלאחג̇אר אכת̇רהא ד̇ו לון שדיד פאד̇א סחקת ד̇הב ד̇לך אללון לאנא אד̇א סחקנא אלזמרד אלשדיד אלכ̇צ̇רה̈ צאר ג̇בארא אביץ̇ ד̇ליל אן הד̇א אלערץ̇ תקום בה אלג̇מלה̈ לא כל ג̇ז מנהא ואבין מן ד̇לך אן אלאג̇זא אד̇א קטעת מן אלחי פליסת חיה̈ ד̇ליל אן הד̇א אלמעני תקום בה אלג̇מלה̈ לא כל ג̇ז מנהא קאלוא פי ג̇ואב ד̇לך אלערץ̇ לא בקא לה ואנמא יכ̇לק דאימא כמא סאבין מן ראיהם פי אלמקדמה̈ אלתי בעד הד̇ה̈ ·

או אלקררה או אלעגז או אלאדראך או אחד אצֿדארה ובאלגמלה כל מא יוגד ללחי פלא בד לה מנה או מן אחד אצֿדארה ·

אלמקדמה אלכֿאמסה

חי קולהם אן אלגוהר אלפרד תקום בה תלך אלאעראץ ולא ינפך̇ מנהא ותביין הד̇ה אלמקדמה ומענאהא אנהם יקולון אן הד̇ה אלגואהר אלאפראד אלתי יכֿלקהא אללה כל גוהר פרד מנהא ד̇ו אעראץ לא ינפך̇ מנהא מתֿל אללון ואלראיחה ואלחרכה או אלסכון אלא אלכם פאן כל גוהר מנהא ליס הו ד̇א כם לאן אלכם ענדהם מא יסמ̇ונה ערצֿא ולא יעקלון מעני אֿערצֿיה פיה ובחסב הד̇ה אֿמקדמה ירון אן כל אעראץ תוגד פי גסם מן אלאגסאם פלא יקאל אן ערצֿא מנהא מכֿצוץ בגמלה ד̇לך אלגסם כל ד̇לך אלערץ הו ענדהם מוגוד פי כל גוהר פרד מן אלגואהר אלתי תאל̇ף מנהא ד̇לך אלגסם מתֿאל ד̇לך הד̇ה אֿקטעה מן אלתֿלג ליס אלביאץ מוגודא פי אֿגמלה כלהא פקט בל כל גוהר וגוהר מן גואהר הד̇א אלתֿלג הו אֿאביץ ולד̇לך וגֿד אלביאץ פי מגמועהא וכד̇לך קאלוא פי אֿגסם אֿמתחרך כל גוהר פרד מן גואהרה הו אֿמתחרך ולד̇לך תחר̇ך גמיעה והכד̇א אלחיאה מוגודה ענדהם פי כל גז וגז מן גואהר אלגסם אלחי וכד̇לך אלחס̇ כל גוהר פרד פי תלך אלגמלה אלחסאסה הו אלחסאס ענדהם

מֹנטקה וגיר מנטקה וכל מא תצֹמנתה עאשרה אקלידס ומא שאבה דלך ובעצֹהא תכון בראהינה גיר מטלקה בקולנא נריד אן נקסם כטּא בנצפֿין לאנה אן כאנת גואהרה עדדהא פרד פלא ימכן אנקסאמה בחסב וצֹעהם ואעלם אן לבני שאבר כתאב אלחיל אלמשהור פיה ניף עלי אלמאיה חילה כלהא מברהנה וכרנת ללפעל ולו כאן אלכלא מוגודא למא צח מנהא ולא ואחדה ולבטל כתיר מן אעמאל תגריה אלמיאה ופי אלאחתגאג עלי תתבית הדה אלמקדמאת ואשבאההא פנת אלאעמאר וארגע אלי תביין מעאני בקיה מקדמאתהם אלמדכורה ·

אלמקדמה אלראבעה

הי קולהם אן אלאעראץֹ מוגודה והי מעאני זאידה עלי מעני אלגוהר ולא ינפך גסם מן אלאגסאם מן אחדהא והדה אלמקדמה לו אקתֹצר פיהא עלי הדא אלקדר לכאנת הדה מקדמה צחיחה בינה ואצֹחה לא ריב פיהא ולא שבהה לכנהם קאלוא אן כל גוהר אן לם יכן פיה ערץֹ אלחיאה פלא בד לה אן יכון לה ערץֹ אלמות לאן כל צֹדין פלא יכלו אלקאבל מן אחדהמא קאלוא וכדלך יכון לה לון וטעם וחרכה או סכון ואגתמאע או אפתראק ואן כאן פיה ערץֹ אלחיאה פלא בד פיה מן אגנאם אכרי מן אלאעראץֹ כאלעלם או אלגהל או אלאראדה או צֹדהא

דורה כאמלה אלים אלגז אלדי פי מחיטהא קד קטע מסאפה צ׳אירה צ׳כבירה פי זׄמאן בעינה אלדי קטע פיה אלגז אלדי הו קריב מן מרכזהא צ׳אירה צ׳גירה פחרכה אלמחיט אסרע מן חרכה אלדאירה אלדאכלה ולא יתׄסע לכם צ׳קול באן ד׳לך אלגז תכללת חרכתה סכנאת אכתׄר לכון אלגסם כלה ואחדׄא ומתׄצלׄא אעני גרם צ׳רחא פכאן גואבהם אנהא תתפכך אגזאוׄהא ענד אלדוראן ותכון צ׳סכנאת אלתי תתכלל כל גז ידור קריב מן צ׳מרכז אכתׄר מן צ׳סכנאת אלתי תכללת אלגז אלדי הו אבעד מן צ׳מרכז פקיל להם פכיף נרי אלרחא גסמא ואחדא לא יתכסר באלמטארק פאדׄא דאר תפכך וענד סכונה ילתחם ויציר כמא כאן וכיף לא תדרך אגזאוׄה מפככה פאסתעמלוא פי גואב ד׳לך אלמקדמה אלתאניה עשרה בעינהא והי אן לא יעתבר אדראך אלחואס בל שאהד אלעקל ולא תטׄן אן הדׄא אלדי ד׳כרת לך הו אשנע מא ילזם ען הדה צ׳תלאת מקדמאת בל אלדי ילזם ען אעתקאד וגוד אלכלא אעגב ואשנע ומא הדׄא אלדי ד׳כרת לך מן אמר צ׳חרכה אעטם שנאעה מן כון קטר אלמרבׄע מסאויׄא לצ׳לעה בחסב הדׄא אלראי חתי קאל בעצ׳הם אן אלמרבׄע שי גיר מוגוד · ובאלגמלה אן בחסב אלמקדמה אלאולי תבטל גמיע בראהין אלהנדסה כלהא וינקסם אלאמר פיהא קסמין אמא בעצ׳הא פיכון באטלא מחצ׳א מתׄל כואץ׳ אלתבאין ואלאשתראך פי אלכטוט ואלסטוח וכון כטוט

סתון דקיקה ואלדקיקה סתון תאניה ואלתאניה סתון תאלתה פסינתהי אלאמר ענדהם אלי אגזא אמא עואשר מתלא או אדק מנהא לא תתגזא בוגה ולא תקבל קסמה מתל מסאפה פקד צאר אלזמאן אדא דא וצע ותרתיב ולא יתחקקון מאהיה אלזמאן אצלא וחק להם דלך לאן אדא כאן מהרה אלפלאספה קד חירהם אמר אלזמאן ובעצהם לם יעקל מענאה חתי אן גאלינוס קאל הו אמר אלאהי לא תדרך חקיקתה פנאהיך האולא אלדין לא ילתפתון לטביעה שי מן אלאשיא ואסמע מא לזמהם בחסב הדה אלתלאת מקדמאת פאעתקדוה · קאלוא אלחרכה הי אנתקאל גוהר פרד מן תלך אלאגזא מן גוהר פרד אלי גוהר פרד יליה פילזם אן לא תכון חרכה אסרע מן חרכה בחסב הדא אלוצע קאלוא הדא אלדי תרי מתחרכין יקטעאן מסאפתין מכתלפתין פי זמאן ואחד לים עלה דלך כון חרכה הדא קאטע אלמסאפה אלאטול אסרע חרכה בל עלה דלך אן הדה אלחרכה אלתי נסמיהא בטיה תכללתהא סכנאת אכתר ותלך אלתי נסמיהא סריעה תכללתהא סכנאת אקל פלמא אעתרצוא באלסהם אלדי רמי מן אלקוס אלשדידה קאלוא והדא איצא תכללת חרכאתה סכנאת והדא אלדי תטנה מתחרכא חרכה מתצלה הו מן כטא אחואס לאן אחואס יפותהא כתיר מן מדרכאתהא כמא וצעוא פי אלמקדמה אתאניה עשרה פקיל להם ארא יתם אדא תחרכת אלרחא

יתחרך אלמתחרך ולא יתצור תראכל אלאגסאם בעצהא פי בעץ ולא ימכן אנתמאע תלך אלאגזא ואפתראקהא אלא בחרכתהא פבאלצרורה ילתגיון לאתבאת אלכלא חתי ימכן תלך אלאגזא אן תנתמע ותפתרק וימכן חרכה אלמתחרך פי דלך אלכלא אלדי לא גסם פיה ולא גוהר מן תלך אלגואהר ·

אלמקדמה אלתאלתה

הי קולהם אן אלזמאן מולף מן אנאת יענון אנהא אזמנה כתירה לא תקבל אקסמה לקצר מדתהא והדה אמקדמה איצא צרוריה להם מן אגל אמקדמה אלאולי ודלך אנהם ראוא בלא שך בראהין ארסטו אלתי ברהן בהא אן אלמסאפה ואלזמאן ואלחרכה אלמכאניה תלאתתהא מתכאפיה פי אלוגוד אעני אן נסבה בעצהא אלי בעץ נסבה ואחדה ואן באנקסאם אחרהא ינקסם אלאכר ועלי נסבתה פעלמוא צרורה אנה אן כאן אלזמאן מתצלא ויקבל אלקסמה אלי לא נהאיה פילזם צרורה אן ינקסם אלגז אלדי פרצוה גיר מנקסם וכדלך אן פרצת אמסאפה מתצלה לזם צרורה אנקסאם אלאן מן אזמאן אלדי פרץ גיר מנקסם כמא בין ארסטו פי אלסמאע פלדלך פרצוא אן אלמסאפה גיר מתצלה בל מולפה מן אגזא אליהא תנתהי אלקסמה וכדלך אלזמאן ינתהי אלי אנאת לא תקבל אקסמה מתאל דלך אן אלסאעה אלואחדה מתלא

אלמקדמה אלאולי

מענאהא אנהם ועמוא אן אלעאלם בגמלתה אעני כל גסם פיה הו מולף מן אגזא צגירה גדא לא תקבל אתגזיה לדקתהא ולא ללגז אואחד מנהא כם בוגה פארא אגתמע בעצהא עלי בעץ כאן אלמגתמע דא כם והו גסם חיניד ולו אגתמע מנהא גזאן כאן כל גז חיניד גסמא וצאר גסמין פי אקאויל בעצהם והי כלהא תלך אלאגזא מתשאבהה מתמאתלה לא אכתלאף פיהא בוגה מן אוגוה ולא ימכן קאלוא אן יוגד גסם בוגה אלא מרכבא מן הדה אלאגזא אלמתמאתלה בתרכיב מגאורה חתי אן אלכון ענדהם הו אלאגתמאע ואלפסאד אפתראק ולא יסמונה פסאדא בל יקולון אאכואן הי אגתמאע ואפתראק וחרכה וסכון ויקולון אן הדה אלאגזא ליסת מחצורה פי אלוגוד כמא כאן יעתקד אפיקורס וגירה ממן קאל באלגז בל קאלוא אן אללה תעאלי יכלק הדה אגואהר דאימא מתי שא והי איצא ימכן עדמהא וסאסמעך אראיהם פי עדם אלגוהר ׃

אלמקדמה אלתאניה

אלקול באלכלא. אלאצוליון איצא יעתקדון אן אלכלא מוגוד והו בעד מא או אבעאד לא שי פיהא אצלא אלא כאליה מן כל גסם עאדמה לכל גוהר והדה אלמקדמה הי צרוריה להם לאעתקאדהם אלמקדמה אלאולי ודלך אנה אדא כאן אלעאלם מלא מן תלך אלאגזא פכיף

ﭏמקדמה̈ ﭏאולי את̇באת אלג̇והר אלפרד · ﭏמקדמה̈ אלת̇אניה̈ וג̇וד אלכלא · אלמקדמה̈ אלת̇אלת̇ה̈ אן אלזמאן מֻולף מן אׄנאת · אלמקדמה̈ אלראבעה̈ אן אלג̇והר לא ינפךּ מן עדה̈ אעראץ̇ · ﭏמקדמה̈ ﭏכ̇אמסה̈ אן אלג̇והר אלפרד תקום בה̇ אלאעראץ̇ אלתי סאצפהא ולא ינפךּ מנהא · אלמקדמה̈ אלסאדסה̈ אן אלערץ̇ לא יבקי זמאנין · אלמקדמה̈ אלסאבעה̈ אן חכם אלמלכאת חכם אעדאמהא ואנהא כלהא אעראץ̇ מוג̇ודה̈ מפתקרה̈ לפאעל · אלמקדמה̈ אלת̇אמנה̈ אן ליס ת̇ם פי ג̇מיע אלמוג̇וד גיר ג̇והר וערץ̇ יענון ﭏמכ̇לוקאת כלהא ואן אלצורה̈ ﭏטביעיה̈ איצ̇א ערץ̇ · ﭏמקדמה̈ ﭏתאסעה̈ אן אלאעראץ̇ לא תחמל בעצ̇הא בעצ̇א · אלמקדמה̈ אלעאשרה̈ אן אלממכן לא יעתבר במטאבקה̈ הד̇א אלוג̇וד לד̇לך אלתצור · אלמקדמה̈ אלחאדיה̈ עשרה̈ אן לא פרק פי אסתחאלה̈ מא לא נהאיה̈ לה̇ בין אן יכון באלפעל או באלקוה̈ או באלערץ̇ אעני אנה לא פרק בין אן תכון ת̇לך אלגיר מתנאהיה̈ מוג̇ודה̈ מעא או מקדרה̈ מן אלמוג̇וד וממא קד עדם והד̇א הו אלד̇י באלערץ̇ כל ד̇לך קאלוא מחאל · ﭏמקדמה̈ ﭏת̇אניה̈ עשרה̈ הי קולהם אן אלחואס תֻכ̇טי ויפותהא כת̇יר מן מדרכאתהא פלד̇לך לא יֻדעי חכמהא ולא תוכ̇ד̇ מטלקה̈ מבאדי ברהאן. ובעד תעדידהא אׄכ̇ד̇ פי תביין מעאניהא ותביין מא ילזם ענהא ואחדה̈ ואחדה̈ ·

ובחת ודלאילהא כפיה ואן כאנת צחיחה ותחדת פיהא שכוך כתירה וללטאען פיהא מטאען וללמשגב פיהא תשגיב ונחן אנמא אתרנא אולא אן תתצור וגוד באצורה אלבינה אלתי לא ינאכר פי שי ממא דכרנאה דכרא מרסלא אלא אחד שכצין אמא גאהל באלאמר אלבין כמא ינאכר מן ליס במתנדס אמורא תעלימיה תברהנת או מן יותר אלתמסך בראי מא סאבק פיגאלט נפסה אמא מן יריד ינטר נטרא חקיקיא פליתעלם חתי יתבין לה צחה כל מא אכברנא בה ויעלם אן הדה הי צורה הדא אלמוגוד אלמסתקר וגודה בלא שך ולא ריב פאן אראד יקבל הדא ממן תברהן לה כל מא תברהן פליקבל ויבני עלי דלך מקאיסה ודלאילה ואן לם יותר אלתקליד ולא פי הדה אלמבאדי איצא פליתעלם פסוף יתבין לה אן אלאמר הכדא הו הנה זאת חקרנוה כן היא שמענה ואתה דע לך ובעד הדא אלתמהיד אכד פי דכר מא ועדנא בדכרה ותביינה :

פצל עג

אלמקדמאת אלעאמה אלתי וצעהא אלמתכלמון עלי אכתלאף אראיהם וכתרה טרקהם והי צרוריה פי אתבאת מא ירידון אתבאתה פי הדה ארבעה מטאלב אתנתא עשרה מקדמה והאנא אדכרהא לך תם אבין לך מעני כל מקדמה מנהא ומא ילזם ענהא ·

אלאגסאם. והנא איצא שבה מא ודלך אן אלעצו אראיס
פי אחיואן כל מא בעד ענה מן אלאעצא כאן אקל שרף
ממא הו קריב מנה וכדלך אלאמר פי אלעאלם באסרה
כלמא קרבת אגסאם מן אלמרכז תכדרת וגלט גוהרהא
ועסרת חרכתהא ודהב נורהא ושפאפהא לבעדהא ען
אלגסם אלשריף אלניר אלשפאף אלמתחרך אללטיף
אלבסיט אעני אלפלך וכלמא קרב מנה גסם אכתסב
שיא מן הדה אלפצאל בחסב קרבה וצאר לה שרף מא
עלי מא דונה. ואלתאלת אן הדה אלקוה אלנאטקה הי
קוה פי גסם וגיר מפארקה לה ואללה תעאלי ליס הו קוה
פי גסם אלעאלם בל מפארק לגמיע אגזא אלעאלם
ותדבירה תעאלי וענאיתה מצחובה ללעאלם בגמלתה
אצטחאבא יכפי ענא כנהה וחקיקתה וקוי יבשר מקצרה
ען דלך אד אברהאן יקום עלי מפארקתה תעאלי ללעאלם
ותברוה מנה ואלברהאן יקום עלי וגוד אתאר תדבירה
וענאיתה פי כל גז מן אגזאיה ולו דק וחקר פסבחאן מן
אבהרנא כמאלה. ואעלם אנה כאן ינבגי אן נשבה נסבה
אללה תעאלי ללעאלם נסבה עקל מסתפאד ללאנסאן
אלדי ליס הו קוה פי גסם והו מפארק ללגסד מפארקה
חקיקיה ופאיץ עליה וכאן יכון תשביה אלקוה אלנאטקה
בעקול אלאפלאך אלתי הי פי אגסאם לכן אמר עקול
אלאפלאך וגוד אלעקול אלמפארקה ותצור אלעקל
אלמסתפאד אלדי הו מפארק איצא הי אמור פיהא נטר

ולו קְדּר בטלאן דלך אלאמר בטל וגוד הדה אלכרה באסרהא אראים מנהא ואלמרווס ובדלך אלאמר יסתמר וגור אלכרה וכל גז מנהא ודלך אלאמר דהו אלאלאה תעאלי אסמה ובחסב הדא אמעני פקט קיל פי אנסאן כאצה אנה עאלם צגיר אד ופיה מבדא מא הו אלמדבר לגמיעה ומן אגל הדא אלמעני סמי אללה תעאלי פי לגתנא חיאה אלעאלם וקיל וישבע בחי העולם· ואעלם אן הדא אתשביה אלדי שבהנא אלעאלם בגמלתה בשכץ אנסאן לא יכאלף פי שי ממא דכרנאה אלא פי תלתה אשיא אחדהא אן אלעצו אלראים מן כל חיואן לה קלב יסתנפע באלאעצא אלמרווסה ויעוד עליה נפעהא ולים פי אלוגוד אלכלי שי כדלך בל כל מן יפיץ תדבירא או יעטי קוה לא יעוד עליה נפע בוגה מן אלמרווס בל עטאוה מא יעטיה כאעטא אלמנעם אלמפצל אלדי יפעל דלך כרם טבאע ופצילה סגיה לא לתרג בל הדא תשבה באלאלאה תעאלי אסמה· ואלתאני אן אלקלב מן כל חיואן לה קלב פי וסטה וסאיר אאעצא אמרווסה מחיטה בה לתעמה מנפעתהא פי ציאנתה וחראסתה בהא חתי לא תסרע לה אדיה מן כארג ואלאמר פי אלעאלם בגמלתה באלעכם אשרפה מחיט באכסה למא אמן עליה מן קבול אלאתר ממא סואה וחתי לו כאן מתאתרא למא וגד כארגא ענה גסמא אכר יותר פיה פהו יפיץ עלי מא פי דאכלה ולא יצלה אתר בוגה ולא קוה מן גירה מן

לא יעמלהא הו בנפסה אמא אלאנסאן כאצה פאנה לו קדר שכץ מנה וחדה מוגודא קד עדם אלתדביר וצאר כאלבהאים לתלף לוקתה דאך ולא ימכן לבתה ולו יומא ואחדא אלא באלערץ אעני אן יגד באלאתפאק שיא יגתדי בה ודלך אן אגדיתה אלתי בהא קואמה תחתאג אלי צנאעה ותדביר טויל לא יתם אלא בפכרה ורויה ובאלאת כתירה ובאשכאץ כתירין איצא ינפרד כל ואחד מנהם בשגל מא פלדלך יחתאג מן יסוסהם ויגמעהם חתי ינתטם אגתמאעהם ויסתמר ליעאון בעצהם בעצא וכדלך תוקיה אלחר פי זמאן אלחר ואלברד פי זמאן אלברד וציאנתה מן אלאמטאר ואלתלוג והבוב אלריאח יחתאג אלי תהייה אסתעדאדאת כתירה כלהא לא תתם אלא בפכרה ורויה ומן אגל דלך וגדת פיה הדה אלקוה אלנאטקה אלתי בהא יפכר וירוי ויעמל ויהיי באנואע מן אלצנאעאת אגדיתה וכנה ולבאסה ובהא ידבר גמיע אעצא גסמה חתי יפעל מנהא אלראים מא יפעל ויתדבר אלמרווס במא יתדבר פלדלך לו קדרת שכצא מן אלנאס מסלובא הדה אלקוה מתרוכא מע אלחיואניה פקט לתלף ובאד לחינה. והדה אלקוה שריפה גדא אשרף קוי אלחיואן והי איצא כפיה גדא לא תפהם חקיקתהא בבאדי אלראי אלמשתרך כפהם סאיר אלקוי אלטביעיה כדלך פי אלוגוד אמר מא הו אלמדבר לגמלתה אלמחרך לעצוה אלראים אלאול אלדי אעטאה קוה אלתחריך חתי דבר בהא מא סואה

מדה מא והו אכתלאט אלאסתקסאת באלקוי אלפלכיה אלמחרכה להא אלמכתותה פיהא הו אלסבב בעינה פי חדות אסבאב מודיה פי אלוגוד כאלסיול ואלאמטאר אלואבלה ואלתלג ואלברד ואלריאח אלעאצפה ואלרעוד ואלברוק ועפונה אלהוא או חדות אסבאב מהלכה גדא תפני בלדה או בלאדא או אקלימא כאלכסוף ואלזלאזל ואלצואעק ואלמיאה אלתי תפיץ מן אלבחאר ואלאנמאר· ואעלם אן הדא אלדי קלנאה כלה מן תשביה אלעאלם בגמלתה בשכץ אנסאן לים מן אגל הדה אלאשיא קיל פי אלאנסאן אנה עאלם צגיר לאן הדא אלתשביה כלה מטרד פי כל שכץ מן אשכאץ אלחיואן אלכאמל אלאעצא ולם תסמע קט אחדא מן אלאואיל יקול אן אלחמאר או אלפרס עאלם צגיר ואנמא קיל פי אלאנסאן דלך מן אגל אלאמר אלדי אכתץ בה אלאנסאן והו אלקוה אלנאטקה אעני אלעקל אלדי הו אלעקל אלחיולאני אלדי הדא אלמעני לא יוגד פי שי מן אנואע אלחיואן גירה וביאן דלך אן כל שכץ מן אשכאץ אלחיואן לא יפתקר פי אסתמראר וגודה אלי פכר ורויה ותדביר בל ימשי ויסעי בחסב טביעתה ויאכל מא יגד ממא יואפקה ויאוי לאי מוצע אתפק וינזו עלי אי אנתי וגד ענד הינאנה אן כאן לה אואן הינאן פידום בדלך שכצה אלמדה אלתי ידום ויסתמר וגוד נועה ולא יחתאג בוגה לשכץ אכר מן נועה יעאונה ויעאצדה עלי בקאיה חתי יעמל לה אשיא

אן הדה אלארבע קוי אלמוגודה פי בדן כל מגתד והי
אלגאדבה ואלמאסכה ואלהאצמה ואלדאפעה לו אמכן
אן תכון הדה אלקוי כאלקוי אלעקליה חתי לא תפעל אלא
מא ינבגי ופי אלוקת אלדי ינבגי ובאלקדר אלדי ינבגי
לכאן אלאנסאן סיסלם מן אפאת עטימה גדא ואמראץ
עדה לכנה למא לם ימכן דלך בל כאנת תפעל אפעאלא
טביעיה מן גיר פכרה ולא רויה ולא תדרך מא תפעלה בוגה
לזם אן תחדת מן אגלהא אמראץ עטימה ואפאת ואן כאנת
הי אלאלה פי תכון אלחיואן ופי בקאיה אלמדה אלתי
יבקי וביאן דלך אן אלקוה אלגאדבה מתלא לו כאנת לא
תגדב אלא אלשי ﭏמואפק מן גמיע גהאתה וקדר ﭏמחתאג
אליה פקט לסלם אלאנסאן מן אמראץ ואפאת כתירה
לכנה למא לם יכן אלאמר כדלך בל תגדב אי מאדה
אתפקת מן גנס גדבהא ואן כאנת תלך ﭏמאדה מנחרפה
קלילא פי כמהא וכיפהא לזם מן דלך אן תגדב ﭏמאדה
אלתי הי אחר ממא יחתאג או אברד ממא יחתאג או
אגלט או ארק או אכתר פתנץ בדלך אלערוק ותחדת
אלסדה ואלעפן ותפסד כיפיה ﭏאכלאט ותתגיר כמיתהא
פתחדת אמראץ כאלגרב ואלחכה ואלתואליל או אפאת
עטימה כאלורם אלסרטאני ואלגדאם ואלאכלה חתי
תפסד צורה אלעצו או אלאעצא וכדלך אלאמר איצא פי
סאיר אלקוי אלארבע כדלך אלאמר בעינה פי גמלה
אלוגוד אלאמר אלמוגב לכון מא יתכון ואסתמראר וגודה

עשרה̈ אמתֿאל כבר שכֿץ אכֿר ותגד רגלאֿ עאדם אללחיה̈
או שער מואצֿע מן אלגסם או תּנבת לה לחיה̈ עשרה̈
אמתֿאל לחיה̈ שכֿץ אכֿר או עשרין מתֿלאֿ והדֿא אכֿתרֿ
פי הדֿא אלצנף אעני תפאצֿל אלשער ואלאלואן כדֿלך
פי אלוגוד באסרה אנואע מקצודה̈ מן אלתכֿון תֿאבתה̈
גֿאריה̈ עלי נטֿאם לא תפאות פיהא אלא יסיר בקדר ערץֿ
דֿלך אלנוע פי כיפה וכמה ואנואע גיר מקצודה̈ בל לזמת
לטביעה̈ אלכון ואלפסאד אלעאם מתֿל אנואע אלדוד
אלמתולדה̈ מן אלאזבאל ואנואע אלחיואנאת אלמתולדה̈
פי אלפואכה אדֿא עפנת ומא יתולד ען עפן אלרטובאת
ואלדוד אלמתולד פי אלאמעא ונחוה ובאלגמלה̈ יבדו לי
אן כל מא לא תוגד פיה קוה̈ תוליד למתֿלה פהו מן הדֿא
אלקביל ולדֿלך לא תגדהא תחרז נטֿאמא ואן כאן לא בד
מנהא כמא לא בד מן אלואן מכֿתלפה̈ ולא בד מן אנואע
אלשער פי אשכֿאץ אלאנסאן · וכמא אן פי אלאנסאן
אנֿסאם אשכֿאצהא תֿאבתה̈ כאלאעצֿא אֿאצליה̈ ואנֿסאם
באקיה̈ באלנוע לא באלשכֿץ כאלאכֿלאט אֿארבעה̈ כדֿלך
פי אלוגוד בגמלתה אנֿסאם תֿאבתה̈ באקיה̈ באלשכֿץ והו
אלגסם אלכֿאמס בגמיע אגזאיה ואנֿסאם באקיה̈ באלנוע
כאלאסתקסאת ומא תרכֿב מנהא · וכמא אן קוי אֿאנסאן
אֿמוגבה̈ לתכֿונה ובקאיה מדה̈ בקאיה הי בעינהא אֿמוגבה̈
לפסאדה ותלאפה כדֿלך אסבאב אלכון הי בעינהא
אסבאב אֿפסאד פי גמיע עאלם אלכון ואלפסאד מתֿאלה̈

אלד̇י כלאמנא פיה חתי תוג̇ד נאר דון ארץ̇ או ארץ̇ דון
סמא או סמא דון ארץ̇ וכמא אן פי הד̇א שכ̇ץ̇ אלאנסאן
קוה̈ מא תרכבת אעצ̇אה בעצ̇הא בבעץ̇ ותדברהא ותעטי
כל עצ̇ו מא ינבגי אן יחרס עליה̈ צלאחיתה̈ ותדפע
ענה̈ מא יאד̇יה הי אלתי צרחוא אלאטבא בהא
וקאלוא אלקוה̈ אלמדברה̈ לבדן אלחיואן וכת̇יר מא
יסמונהא טביעה̈ כד̇לך פי אלעאלם בג̇מלתה קוה̈ תרכבת
בעצ̇ה בבעץ̇ ותחרס אנואעה מן אן תביד ותחרס אשכ̇אץ̇
אנואעה איצ̇א מדה̈ מא ימכן חראסתהא ותחרס איצ̇א
בעץ̇ אשכ̇אץ̇ אלעאלם הד̇ה אלקוה̈ פיהא נט̇ר הל הי
בואסטה̈ אלפלך אם לא · וכמא אן פי בדן שכ̇ץ̇ אלאנסאן
אשיא מקצודה̈ מנהא מא קצד בהא בקא שכ̇צה כאלאת
אלג̇ד̇א ומנהא מא קצד בהא בקא נועה כאלאת אלתנאסל
ומנהא מא קצד בהא חאג̇תה אלתי הו מצ̇טר אליהא פי
אג̇ד̇יתה ונחוהא כאלידין ואלעינין ופיה איצ̇א אשיא גיר
מקצודה̈ לד̇אתהא בל הי לאזמה̈ ותאבעה̈ למזאג̇ תלך
אלאעצ̇א אלד̇י ד̇לך אלמזאג̇ אלמכ̇צוץ̇ צ̇רורי פי חצול
תלך אלצורה̈ עלי מא הי עליה חתי תפעל תלך אלאפעאל
אלמקצודה̈ פתבע כונה אלמקצור בחסב צ̇רוריה̈ אלמאדה̈
אשיא אכ̇ר מת̇ל שער אלג̇סם ולונה ולד̇לך לא יג̇רי אמר
הד̇ה עלי נט̇אם וכת̇יר מא יעדם בעצ̇הא ויוג̇ד אלתפאצ̇ל
איצ̇א פיהא בין אלאשכ̇אץ̇ מתפאותא ג̇דא מא לא יכון
ד̇לך פי אלאעצ̇א לאנך לא תג̇ד שכ̇צא תכון לה כבר

מבדאהא נפס אלפלך ואעלם אן אלקוי אלואצלה מן אלפלך להדא אלעאלם עלי מא קד באן ארבע קוי קוה תוגב אלאכתלאט ואלתרכיב ולא שך אן הדה כאפיה פי תוליד אלמעאדן וקוה תעטי אלנפס אלנבאתיה לכל נבאת וקוה תעטי אלנפס אלחיואניה לכל חי וקוה תעטי אלקוה אלנאטקה לכל נאטק וכל דלך בתוסט אלצו ואלטלאם אלתאבע לנורהא ודורתהא חול אלארץ וכמא אנה לו סכן אלקלב טרפה עין מאת אלשכץ ובטלת כל חרכאתה וכל קואה כדלך לו סכנת אלאפלאך כאן דלך מות אלעאלם בגמלתה ובטלאן כל מא פיה וכמא אן אלחי אנמא הו חי כלה בחרכה קלבה ואן כאנת פיה אעצא סאכנה לא תחס מתל אלעטאם ואלגצאריף וגירהא כדלך הדא אלוגוד כלה הו שכץ ואחד חי בחרכה אלפלך אלדי הו פיה במנזלה אלקלב מן די אלקלב ואן כאנת פיה אגסאם כתירה סאכנה מיתה פהכדא ינבגי לך אן תתצור גמלה הדה אלכרה שכצא ואחדא חיא מתחרכא דא נפס פאן הדא אלנחו מן אלתצור צרורי גדא או מפיד גדא פי אלברהאן עלי כון אלאלאה ואחדא כמא סיבין ובהדא אלתצור יבין איצא אן אלואחד אנמא כלק ואחדא וכמא אן לא ימכן אן תוגד אעצא אלאנסאן עלי אלתפריד והי אעצא אנסאן חקיקה אעני אן תכון אלכבד מפרדה או אלקלב מפרדא או לחם מפרדא כדלך לא ימכן אן תוגד אגזא אלעאלם בעצהא דון בעץ פי הדא אלוגוד אלמסתקר

עלי אבתלאף אנואעהא תם אלמעאדן עלי אבתלאף
אנואעהא ואנואע אלנבאת כלהא ואנואע כתירה מן
אלחיואן בחסב מא יקתצי מזאג אלמבתלט וכל מתכון
פאסד פאנמא יתכון מן אלאסתקסאת ואליהא יפסד
ובדלך אלאסתקסאת תתכון בעצהא מן בעץ ותפסד בעצהא
אלי בעץ אד מאדה אלכל ואחדה ולא ימכן וגוד מאדה דון
צורה ולא תוגד צורה טביעיה מן הדה אלכאינה אלפאסדה דון
מאדה פיכון אלאמר פי כונהא ופסאדהא וכון כל מא יתכון
מנהא ויפסד אליהא ראגעא באלדור שבה דורה אלפלך
חתי תכון חרכה הדה אלמאדה אלמצורה פי תעאקב
אלצור עליהא בחרכה אלפלך פי אלאן בתכרר אלאשאע
בעינהא לכל גז מנה וכמא אן פי גסם אלאנסאן אעצא
ראיסה ואעצא מראוסה מפתקרה פי בקאיהא לתדביר
אלעצו אלרייס אלדי ידברהא כדלך פי אלעאלם בגמלתה
אגזא ראיסה והו אלגסם אלכאמס אלמחיט ואגזא מראוסה
מפתקרה למדבר והי אלאסתקסאת ומא יתרכב מנהא
וכמא אן אלעצו אלרייס אלדי הו אלקלב מתחרך דאימא
והו מבדא כל חרכה תוגד פי אלגסם וסאיר אעצא אלגסם
מראוסה מנה והו יבעת להא קואהא אלתי תחתאגהא
לאפעאלהא בחרכתה כדלך אלפלך הו אלמדבר לסאיר
אגזא אלעאלם בחרכתה והו יבעת לכל מתכון קואה
אלמוגודה פיה פכל חרכה תוגד פי אלעאלם מבדאהא
אלאול חרכה אלפלך וכל נפס תוגד לדי נפס פי אלעאלם

ולא תתחרך מן תלקא אנפסהא בל הי סאכנה פי
מואצ׳עהא אלטביעיה פאן אכ׳רג ואחד מנהא ען מוצ׳עה
אלטביעי באלקסר פענד זואל אלקאסר יתחרך ללרגוע
למוצ׳עה אלטביעי לאן פיה הד׳א אלמבדא אלד׳י בה יתחרך
ללרגוע למוצ׳עה עלי אסתקאמה וליס פיה מבדא יסכן בה
ולא יתחרך בה עלי גיר אסתקאמה ואלחרכאת אלמסתקימה
אלמוגודה להד׳ה אלארבעה אסתקסאת אד׳א תחרכת
ללרגוע למואצ׳עהא חרכתאן חרכה נחו אלמחיט והי
ללנאר ואלהוא וחרכה נחו אלמרכז והי ללמא ואלארץ׳
ואד׳א וצל כל מנהא למוצ׳עה אלטביעי סכן אמא תלך
אלאג׳ראם אלמסתדירה פהי חיה ד׳את נפס בהא תתחרך
ולא מבדא סכון פיהא אצלא ולא תג׳יר ילחקהא אלא
פי אלוצ׳ע בכונהא מתחרכה דורא ואמא הל להא עקל
תתצור בה פלים ד׳לך בינא אלא בעד נט׳ר דקיק ואד׳א
תחרך אלג׳סם אלכאמם דורא בג׳מלתה דאימא חדת פי
אלאסטקסאת מן אג׳ל ד׳לך חרכה קסריה תכ׳רג בהא ען
מואצ׳עהא אעני פי אלנאר ואלהוא פינדפעאן אלי אלמא
וינפד׳ אלג׳מיע פי ג׳רם אלארץ׳ אלי אעמאקהא פיחדת
ללאסטקסאת אכ׳תלאט תם תאכ׳ד פי אן תתחרך ללרגוע
למואצ׳עהא פתכ׳רג אג׳זא מן אלארץ׳ איצ׳א מן אג׳ל ד׳לך
ען מואצ׳עהא צחבה אלמא ואלהוא ואלנאר והי פי הד׳א
כלה תותר בעצ׳הא פי בעץ׳ ותתאתר בעצ׳הא מן בעץ׳
פיקע אלתג׳יר פי אמכתלט חתי יכון מנה אולא אאבכרה

פי סרעתהא וגהה חרכתהא לכן הדה אלאכר בעצהא אסרע חרכה מן בעץ ואסרעהא כלהא חרכה אלפלך אלמחיט באלכל והו אלדי יתחרך אלחרכה אליומיה ויחרכהא כלהא מעה חרכה אלגז פי אלכל אד הי כלהא אגזא פיה ומראכז הדה אלאפלאך מכתלפה מנהא מא מרכזה מרכז אלעאלם ומנהא מא מרכזה כארג ען מרכז אלעאלם ומנהא מא יתחרך דאימא חרכתה אלכציצה בה מן אלשרק אלי אלגרב ומנהא מא יתחרך דאימא מן אלגרב אלי אלשרק וכל כוכב פי הדה אלאכר פהו גז מן אלפלך אלדי הו פיה תאבת פי מוצעה לא חרכה לה תכצה ואנמא ירי מתחרכא בחרכה אלגסם אלדי הו גז מנה ומאדה הדא אלגסם אלכאמס בגמלתה אלמתחרך דורא ליס כמאדה אגסאם אלארבעה אסטקסאת אלתי דאכלה ועדד הדה אלאכר אמחיטה באלעאלם לא ימכן בוגה ולא עלי חאל אן תכון אקל מן תמאני עשרה כרה ואמא הל עדדהא אכתר פממכן ופיה נטר ואמא הל תם אפלאך תדאויר והי אלתי הי גיר מחיטה באלעאלם פפיה נטר ופי דאכל הדה אלכרה אדאניה אלתי תלינא מאדה ואחדה מבאינה למאדה אלגסם אלכאמס קבלת ארבע צור אולי וצארת בתלך אלארבע ארבעה אגסאם אלארץ ואלמא ואלהוא ואלנאר וכל ואחד מן הדה אארבעה לה מוצע טביעי כציץ בה לא יוגד פי גירה והו מתרוך מע טביעתה והי אגסאם מיתה לא חיאה פיהא ולא אדראך

מקדמאת אלפלאספה וטרק אסתדלאלאתהם עלי תלך אלמטאלב ובעד דלך אלבין לך אלטריק אלרתי אדהב אליהא כמא אכברתך פי הדה אלארבעה מטאלב :

פצל עב

אעלם אן הדא אלמוגוד בגמלתה הו שכץ ואחד לא גיר אעני כרה אלפלך אלאקצי בכל מא פיהא הי שכץ ואחד בלא שך במנזלה זיד ועמר פי אלשכציה ואכתלאף גואהרהא אעני גואהר הדה אלכרה בכל מא פיהא כאכתלאף גואהר אעצא שכץ אלאנסאן מתלא פכמא אן זידא מתלא הו שכץ ואחד והו מולף מן אעצא מכתלפה כאללחם ואלעטם ומן אכלאט מכתלפה ומן ארואח כדלך הדה אכרה בגמלתהא מולפה מן אפלאך ומן אלאסטקסאת אלארבעה ומא תרכב מנהא ולא כלא פיהא אצלא אלא מצמתה ממלוה מרכזהא כרה אלארץ ואלמא מחיט באלארץ ואלהוא מחיט באלמא ואלנאר מחיטה באלהוא ואלגסם אלכאמס מחיט באלנאר והו אכר כתירה ואחדה דאכל תאניה לא כלל בינהא ולא כלא בוגה אלא מחכמה אלאסתדארה לאזקה בעצהא בבעץ כלהא מתחרכה חרכה דוריה מסתויה לא סרעה פי שי מנהא ולא אבטא אעני אן כל כרה מנהא לא תסרע תארה ותבטי אכרי בל כל ואחדה לאזמה לטביעתהא

אעמארהם ותפני אעמאר מן יאתי ובתרת כתבהם לאן כל מקדמה מנהא אלא אליסיר ינאקצהא אלמשאהד מן טביעה אלוגוד ותטרי עליהא אלשכוך פילתגיון להואליף ומנאטראת פי אתבאת תלך אלמקדמה וחל אלשכוך אלטאריה עליהא ודפע אלמשאהד אלמנאקץ להא אן לם ימכן פי דלך חילה והדה אלמקדמאת אלפלספיה אלתי אקתצבהא לך ללברהאן עלי הדה אתלתה מטאלב אעני וגוד אלאלאה ווחדאניתה ונפי אלתגסים אכתרהא מקדמאת יחצל לך בהא אליקין מן אול סמאעהא ופהם מענאהא ובעצהא הו ידלך עלי מוצע בראהינהא מן אלכתב אלטביעיה או מא בעד אלטביעה פתקצד מוצעה ותצחח מא עסאה אן יחתאג לתצחיח וקד אעלמתך אן לים תם גיר אללה תעאלי והדא אלמוגוד ולא אסתדלאל עליה תעאלי אלא מן הדא אלמוגוד מן גמלתה ומן תפאצילה פילזם צרורה אן יעתבר הדא אלמוגוד עלי מא הו עליה ותתכד אלמקדמאת ממא ישאהד מן טביעתה פלדלך ילזם אן תערף צורתה וטביעתה אלמשאהדה וחיניד ימכן אן יסתדל מנה עלי מא סואה פלדלך ראית אנה ינבגי אולא אן אתי בפצל אשרח לך פיה גמלה אלוגוד עלי גהה אלאכבאר במא קד תברהן וצח צחה לא שך פיהא ובעד דלך אתיך בפצול אכרי אדכר פיהא מקדמאת אלמתכלמין ואבין טרקהם אלתי יבינון בהא תלך אלמטאלב אלארבעה ובעד דלך אתיך בפצול אכרי אבין לך פיהא

מן טביעה אלוגוד אלמשאהדה אלתי לא תנכר אלא מן
אגל מראעאה ארא מא פאמא דלאיל אלמתכלמין
פמאכודה מן מקדמאת מכאלפה לטביעה אלוגוד
אלמשאהדה חתי אנהם ילתגיון לאתבאת אן לא טביעה
לשי בוגה וסאפרד לך פי הדה אלמקאלה פצלא ענד
כלאמי פי חדת אלעאלם אבין לך פיה דלילא מא עלי
חדת אלעאלם ואצל אלי אלגאיה אלתי ראמהא כל
מתכלם מן גיר אן אבטל טביעה אלוגוד ולא אכאלף
ארסטו פי שי ממא ברהנה לאן אלדליל אלדי יסתדל
בה בעץ אלמתכלמין עלי חדת אלעאלם והו אקוי דלאילהם
אלדי לא יסתקר להם חתי אבטלוא טביעה אלוגוד כלה
וכאלפוא כל מא בינתה אלפלאספה פאני אצל למתל
דלך אלדליל ולא אכאלף טביעה אלמוגוד ולא אלתגי
למכאברה אלמחסוסאת וראית אן אדכר לך מקדמאת
אלמתכלמין אלעאמה אלתי יתבתון בהא חדת אלעאלם
וגוד אלאה וחדאניתה ונפי אלגסמאניה ואריך טריקהם
פי דלך ואבין לך מא ילזם ען כל מקדמה מנהא ובעד
דלך אדכר לך מקדמאת אלפלאספה אלקריבה פי דלך
ואריך טריקהם ולא תטלבני פי הדה אלמקאלה בתצחיח
תלך אלמקדמאת אלפלספיה אלתי אקתצבהא לך לאן
דלך הו אלעלם אלטביעי ואלאלאהי אכתרהמא כמא לא
תטמע אן אסמעך פי הדה אלמקאלה אחתגאגאת
אלמתכלמין עלי תצחיח מקדמאתהם אד פי דלך פנת

איעני אלמתכלמון לאתבאת חדת אלעאלם פיהא מן הפוך עולם ומן שנוי סדרי בראשית מא סתסמעה לאני לא בד לי אן אדכר לך מקדמאתהם וגהה אסתדלאלהם אמא טריקי הדה פהי עלי מא אצף לך גמלתהא אלאן ודלך אני אקול אלעאלם לא יכלו מן אן יכון קדימא או מחדתא פאן כאן מחדתא פלה מחדת בלא שך והדא מעקול אול אן אלחאדת לא יחדת נפסה בל מחדתה גירה פמחדת אלעאלם הו אלאלאה ואן כאן אלעאלם קדימא פילזם צרורה בדליל כדא ודליל כדא אן תם מוגוד גיר אגסאם אלעאלם כלהא ליס הו גסמא ולא קוה פי גסם והו ואחד דאים סרמדי לא עלה לה ולא ימכן תגירה פהו אלאלאה פקד תבין לך אן דלאיל וגוד אלאלאה וחדאניתה וכונה גיר גסם אנמא ינבגי אן תוכד עלי וצע אלקדם פיחצל אלברהאן כאמלא כאן אלעאלם קדימא או מחדתא ולדלך תגדני אבדא פי מא אלפתה פי כתב אלפקה אדא אתפק לי דכר קואעד פאכד פי אתבאת וגוד אלאלאה פאני אתבתה באקאויל תנחו נחו אלקדם ליס דלך לאני מעתקד אלקדם לכני אריד אן אתבת וגודה תעאלי פי אעתקאדנא בטריק ברהאני לא נזאע פיה בוגה ולא נגעל הדא אלראי אלצחיח אלעטים אלכטר מסתנדא לקאעדה כל אחד יהזהא וירום הדהא ואכר יזעם אנהא לם תנבן יומא קט ולא סימא בכון תלך אלדלאיל אלפלספיה עלי הדה אלתלתה מטאלב מאכודה

נתֿכרהא מקרמה̈ גבני וגוד אלאלאה עליהא פיכון אד̇א וגוד אלאלאה משכוכא פיה אן כאן אלעאלם מחדתֿא פתֿם אלאה ואן כאן הו קדימא פלא אלאה אמא הכד̇א או נד̇עי אלברהאן עלי חדתֿ אלעאלם ונצ̇ארב עלי ד̇לך באלסיף חתי נד̇עי אנ̇א עלמנא אללה באלברהאן והד̇א כלה בעד ען אלחק̇ בל אלונה אלצחיח ענדי והו אלטריק אלברהאני אלד̇י לא ריב פיה אן יתֿבתֿ וגוד אלאלאה וחדאניתה ונפי אלגסמאניה̈ בטרק אלפלאספה̈ אלתי תלך אלטרק מבניה̈ עלי קדם אלעאלם ליס לאני אעתקד קדם אלעאלם או אסלם להם ד̇לך בל לאן בתלך אלטריק יצח̇ אלברהאן ויחצל אליקין אלתאם בהד̇ה אלתֿלאתֿה̈ אשיא אעני בוגוד אלאלאה ובאנה ואחד ואנה גיר גסם מן גיר אלתפאת אלי בת̇ אלחכם פי אלעאלם הל הו קדים או מחדתֿ פאד̇א צחת̇ לנא הד̇ה אלתֿלאתֿה̈ מטאלב אלגלילה̈ אלעט̇ימה̈ באלברהאן אלחקיקי רגענא בעד ד̇לך לחדתֿ אלעאלם וקלנא פיה כל מא ימכן אלאחתגאג בה פאן כנת ממן יקנע במא קאלוה אלמתכלמון ותעתקד אן קד צח̇ אלברהאן עלי חדותֿ אלעאלם פיא חבד̇א ואן לם יתברהן ענדך בל תאכ̇ד̇ כונה חאדתֿא מן אלאנביא תקלידא פלא ציר ולא תקול כיף תצח̇ אלנבוה̈ אן כאן אלעאלם קדימא חתי תסמע כלאמנא פי אלנבוה̈ פי הד̇ה אלמקאלה̈ ולים נחן אלאן פי הד̇א אלמעני · וממא יגב אן תעלמה אן אלמקדמאת אלתי קר̇רהא אלאצוליון

אחד̇תה ת̇ם יסתדלון עלי אן ד̇לך צ̇אנע ואחד ת̇ם יתבתון בכונה ואחדא אנה ליס בג̇סם הד̇א טריק כל מתכלם מן אלאסלאם פי ש׳ מן הד̇א אג̇רץ̇ וכד̇לך מחאכון להם מן מלתנא אלד̇ין סלכוא טרקהם אמא וג̇וה אסתדלאלאתהם ומקדמאתהם פי את̇באת חדת̇ אלעאלם או פי אבטאל אזליתה פתכתלף לכן אלאמר אלעאם להם כלהם את̇באת חדת̇ אלעאלם אולא ובחדות̇ה יצח̇ אן אלאלאה מוג̇וד פלמא תאמלת הד̇ה אלטריקה̇ נפרת נפסי מנהא נפורא עט̇ימא ג̇דא וחק להא אן תנפר לאן כל מא יזעם אנה ברהאן עלי חדת̇ אלעאלם תלחקה אלשכוך וליס ד̇לך ברהאנא קטעיא אלא ענד מן לא יעלם אלפרק בין אלברהאן ובין אלג̇דל ובין אלמגאלטה̇ אמא ענד מן יעלם הד̇ה אלצנאיע פלאמר בין ואצ̇ח אן תלך אלאדלה̇ כלהא פיהא שכוך ואסתעמלת פיהא מקדמאת לם תתברהן וג̇איה̇ קדרה̇ אלמחקק ענדי מן אלמתשרעין אן יבטל אדלה̇ אלפלאספה̇ עלי אלקדם ומא אג̇ל הד̇א אד̇א קד̇ר עליה וקד עלם כל נאט̇ר ד̇כי מחקק לא יגאלט נפסה אן הד̇ה אלמסאלה̇ אעני קדם אלעאלם או חדות̇ה לא יוצל אליהא בברהאן קטעי ואנהא מוקף עקל וסנתכלם פי ד̇לך כת̇ירא ויכפיך מן הד̇ה אלמסאלה̇ אן פלאספה̇ אלאעצאר מכתלפון פיהא מנד̇ ת̇לת̇ה̇ אלאף סנה̇ אלי זמאננא הד̇א פי מא נג̇ד מן תואליפהם ואכבארהם פאד̇א כאן אלאמר פי הד̇ה אלמסאלה̇ הכד̇א פכיף

חלך אלבתב אקדימה אסתדלאלאת עטימה וסעיא שרידא
פי אתבאת אמר מא או אבטאל אמר מא פיטנון אן דלך
אלאמר לא חאגה בוגה לאתבאתה ולא לאבטאלה פי מא
יחתאג אליה מן קואעד אלשריעה ואן אלמתקדמין אנמא
פעלוא דלך עלי גהה תשויש ארא אלפלאספה לא גיר
ותשביכהם פי מא טנוה ברהאנא והאולא אלקאילון הדא
אלקול לם ישערוא ולם ידרוא אנה ליס אלאמר במא
טנוא בל אנמא תעב אלמתקדמון פי אתבאת מא יראם
אתבאתה ופי אבטאל מא יראם אבטאלה מן אגל מא
יזול מנה מן אלפסאד פי אלראי אלדי יראד תצחיחה ולו
בעד מאיה מקדמה פחסמוא אולאיך אלאקדמון מן
אלמתכלמין אלדא מן אצלה וגמלה אקול לך אן אלאמר
כמא יקולה תאמסטיוס קאל ליס אלוגוד תאבעא ללארא
בל אלארא אלצחיחה תאבעה ללוגוד פלמא נטרת פי
כתב האולא אלמתכלמין חסב מא תיסר לי במא נטרת
פי כתב אלפלאספה איצא חסב טאקתי וגדת טריק
אלמתכלמין כלהם טריקא ואחדא באלנוע ואן אכתלפת
אצנאפה ודלך אן קאעדה אלכל אן לא אעתבאר במא
עליה אלוגוד לאנהא עאדה יגוז פי אלעקל כלאפהא והם
איצא פי מואצע בתירה יתבעון אלכיאל ויסמונה עקלא
פארא קדמוא תלך אלמקדמאת אלתי סנסמעך איאהא
בתוא אלחכם בבראהינהם אן אלעאלם מחדת פאדא
תבת אן אלעאלם מחדת תבת בלא שך אן לה צאנע

צ̇רורה̈ אן ינצרוהא ווקע בינהם איצ̇א אכ̇תלאף פי ד̇לך
פאת̇בתת כל פרקה̈ מנהם מקדמאת נאפעה̈ להא פי
נצרה̈ ראיהא ולא שך אן ת̇ם אשיא תעמ̃נא ת̇לאת̇תנא
אעני אליהוד ואלנצארי ואלאסלאם והי אלקול בחדת̇
אלעאלם אלד̇י בצחתה תצח̈ אלמעג̇זאת וגירהא אמא סאיר
אלאשיא אלתי תכלפת האתאן אלמלתאן אלכון פיהא
ככ̇ון אולאיך פי מעני אלתאלות וכ̇ון בעץ̇ פרק האולא
פי אלכלאם חתי אחתאג̇וא אלי את̇באת מקדמאת ית̇בתון
בתלך אלמקדמאת אלתי אכ̇תארוהא אלאשיא אלתי
כ̇אצ̇וא פיהא ואלאשיא אלכ̇ציצה̈ בכל מלה̈ מנהמא ממא
את̇צ̇ע פיהא פלא חאג̇ה̈ בנא נחן אליהא בוג̇ה ובאלג̇מלה̈
אן כל אלמתכלמין אלאול מן אליונאניין אלמתנצרין ומן
אלאסלאם פאנהם לא יתבעון אלט̇אהר מן אמר אלוג̇וד
אולא פי מקדמאתהם בל יתאמלון כיף ינבגי אן יכון
אלוג̇וד חתי יכון מנה דליל עלי צחה̈ הד̇א אלראי או לא
ינאקצ̇ה פאד̇א צח ד̇לך אלתכ̇יל פרצ̇וא אן אלוג̇וד הו
עלי צורה̈ כד̇א ואכ̇ד̇וא אן יחתג̇וא עלי את̇באת תלך
אלדעאוי אלתי תוכ̇ד̇ מנהא אלמקדמאת אלתי יצחח בהא
אלמד̇הב או לא ינתקץ̇ הכ̇ד̇א פעל אלעקלא אלד̇ין דב̇רוא
הד̇א אלתדביר אולא וצ̇עוה פי כתב ואד̇עוא אן מג̇רד
אלנט̇ר דעאהם אלי ד̇לך מן גיר מראעאה̈ מד̇הב ולא
ראי מתקדם אמא אלמתאכ̇רון אלד̇ין ינט̇רון פי תלך
אלכתב פלא יעלמון שיא מן הד̇א חתי אנהם יג̇דון פי

מבניה עלי מקדמאת תלך אלמקדמאת מאכורה מן כתב
אליונאניין ואלסריאניין אלדין ראמוא מכאלפה ארא
אלפלאספה ודחץ אקאוילהם וכאן סבב דלך אנה למא
עמת אלמלה אלנצראניה לתלך אלמלל ודעוי אלנצארי
מא קד עלם וכאנת ארא אלפלאספה שאיעה פי תלך
אלמלל ומנהם נשאת אפלספה ונשא מלוך יחמון אלדין
ראוא עלמא תלך אלאעצאר מן אליונאן ואלסריאן אן
הדה רעאוי תנאקצהא אלארא אפלספיה מנאקצה עטימה
בינה פנשא פיהם הדא עלם אלכלאם ואבתדוא ליתבתוא
מקדמאת נאפעה להם פי אעתקאדהם וירדוא עלי תלך
אלארא אלתי תהד קואער שריעתהם פלמא גאת מלה
אסלאם ונקלת אליהם כתב אלפלאספה נקלת אליהם
איצא תלך אלררוד אלתי אלפת עלי כתב אלפלאספה
פוגדוא כלאם יחיי אלנחוי ואבן ערי וגירהמא פי הדה
אלמעאני פתמסכוא בה וטפרוא במטלב עטים בחסב
ראיהם ואכתארוא איצא מן ארא אלפלאספה אמתקדמין
כל מא ראה אמכתאר אנה נאפע לה ואן כאן אפלאספה
אלמתאכרון קד ברהנוא בטלאנה כאלנז׳ ואלכלא וראוא
אן הדה אמור משתרכה ומקדמארת יצטר אליהא כל
צאחב שריעה תם אתסע אלכלאם ואנחטוא אלי טרק
אכרי עגיבה מא אלם בהא קט אלמתכלמון מן יונאן
וגירהם לאן אולאיך כאנוא עלי קרב מן אפלאספה תם איצא
גאת פי אסלאם אקאויל שרעיה כציצה בהם אחתאגוא

הדה אלאצול אלעטימה מן אלמלה ולא תגד מנהא אלא
תנביהאת יסירה ואשאראת גאת פי אלתלמוד ואלמדרשות
והי חבאת לב קלילה עליהא קשור כתירה חתי אשתגל
אלנאס בתלך אלקשור וטנוא אן ליס מן דונהא לב בוגה
אמא הדא אלנזר אליסיר אלדי תגדה מן אלכלאם פי
מעני אלתוחיד ומא יתעלק בהדא אלמעני לבעץ אלגאונים
וענד אלקראיין פהו אמור אכדוהא ען אלמתכלמין מן
אלאסלאם והי נזרה גדא באלאצאפה אלי מא אלפתה
אלאסלאם פי דלך ואתפק איצא אן אול אכתדא אלאסלאם
בהדה אלטריקה כאנת פרקה מא והם אלמעתזלה פאכדוא
ענהם אצחאבנא מא אכדוא וסלכוא פי טריקהם ובעד
דלך במדה חדתת פי אלאסלאם פרקה אכרי והם
אלאשעריה וחדתת להם ארא אכרי לא תגד ענד אצחאבנא
מן תלך אלארא שיא לא לאנהם אכתארוא אלראי
אלאול עלי אלראי אלתאני בל למא אתפק אן אכדוא
אלראי אלאול וקבלוה וטנוה אמרא ברהאניא אמא
אלאנדלסיון מן אהל מלתנא כלהם יתמסכון באקאויל
אלפלאספה וימילון לאראיהם מא לא תנאקץ קאעדה
שריעה ולא תגדהם בוגה יסלכון פי שי מן מסאלך
אלמתכלמין פלדלך ידהבון פי אשיא כתירה נחו מדהבנא
פי הדה אלמקאלה פי תלך אלאמור אלנזרה אלמוגודה
למתאכריהם ואעלם אן כל מא קאלתה אלאסלאם פי תלך
אלמעאני אלמעתזלה מנהם ואלאשעריה הי כלהא ארא

פצל עא

אעלם אן אלעלום אלכתירה אלתי כאנת פי מלתנא פי תחקיק הדה אלאמור תלפת בטול אלאזמאן ובאסתילא אלמלל אלגאהליה עלינא ובכון תלך אלאמור לם תכן מבאחה ללנאס כלהם כמא בינא ולא כאן אלשי אלמבאח ללנאס כלהם אלא נצוץ אלכתב פקט וקד עלמת אן ולו אלפקה אלמרוי מא כאן מדונא פי אלקדים ללאמר אלמסתפאץ פי אלמלה דברים שאמרתי לך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב וכאן דלך הו גאיה אלחכמה פי אלשריעה לאנה הרב ממא וקע פיה אכירא אעני כתרה אלארא ותשעב אלמדאהב ואשכאלאת תקע פי עבארה אלמדון וסהוא יצחבה וחדות אנקסאם בין אנאס ויצירון פרקא ואלתחייר פי אעמאל כל וכל אלאמר פי דלך כלה לבית דין הגדול כמא בינא פי תואליפנא אלפקהיה וכמא ידל עליה נץ אלתורה פאדא כאן אלפקה וקעת אלמשאחחה עלי תכלידה פי דיואן מבדול ללנאס כלהם למא יזול פי דלך מן אפסאד פנאהיך אן ידון שי מן הדה סתרי תורה ויבדל ללנאס כל כאנת מנקולה מן אחאד כואץ לאחאד כואץ כמא בינת לך מן קולהם אין מוסרים סתרי תורה אלא ליועץ חכם חרשים וכו׳ והדא הו אלסבב אלמוגב לאנקטאע

אֹתבראר ויאסר יוסף מרכבתו במרכבת המשנה מרכבות פרעה ואלדליל עלי כון הדֹה אלאסמיהֹ תקע עלי עדֹה בהאים קולה ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה פהדֹא דליל עלי כון מרכבה יקע עלי ארבעהֹ מן אלכֹיל ולהדֹא אקול אנה למא קיל בחסב מא קיל אן כסא הכבוד חמלתה ארבע חיות סמֹוה אלחכמים ז״ל מרכבה תשביהא באלמרכבה אלתי הי ארבעהֹ אשכֹאץ והדֹא קדר מא אנגֹר אליה אלקול פי הדֹא אלפצל ולא בד מן תנביהאת אכֹרי כתירהֹ איצֹא פי הדֹא אלגרץ לכן אלמקצוד בהדֹא אלפצל אלדֹי נחוה כאן תרדיד אלקול אן קולה רוכב שמים מענאה מדיר אלפלך אֹמחיט ומחרֹכה בקדרתה וארادתה וכדֹלך קולה פי תמאם אלפסוק ובגאותו שחקים אלדֹי בגאותו אדאר אלשחקים אכֹרג דֹלך אלאול אלדֹי הו ערבות כמא בינֹא בלפט רכיבה ובקיֹתהא בלפט גאוה לאן בחרכהֹ אלפלך אלאעלי הדֹה אלחרכהֹ אליומיהֹ תתחרך אלאפלאך כלהא בחרכהֹ אלגֹז׳ פי אלכל והדֹה הי אֹקדרהֹ אלעטימהֹ אלתי חרֹכת אלגֹמיע ולדֹלך סמֹאהא גאוה פליכֹן הדֹא אלמעני חאצֹרא דאימא פי דֹהנך למא אסתאנפה לאנה אעטם דליל עֹלם וגוד אלאלאה בה אעני דוראן אלפלך כמא סאברהן פאפהמה :

הדא אלמעני למן פהמה לאן אלנשמות אלבאקיה בעד
אלמות מא הי אלנשמה אלכאינה פי אלאנסאן ענד מא
יתכון לאן הדה אלכאינה ענד תכוינה הי קוה ואסתעדאד
פקט ואלשי אלמפארק בעד אלמות הו אלשי אלחאצל
באלפעל ולא אלנשמה איצא אלכאינה הי אלרוח אלכאינה
ולדלך עדוא פי אלכאינאת נשמות ורוחות אמא אלמפארקה
פשי ואחד פקט וקד בינא אשתראך רוח ובינא איצא פי
אכר ספר מדע מא וקע פי הדה אלאסמא מן אלאשתראך
פתאמל כיף הדה אלמעאני אלגריבה אלצחיחה אלתי
אליהא וצל נטר אעלי מן תפלסף מבדדה פי אלמדרשות
אדא נטרהא אלרגל אלעאלם אלגיר מנצף באול נטרה
צחך מנהא למא יראה פי טואהרהא מן מפארקה חקאיק
אלוגוד ועלה דלך כלה אלאלגאז לגראבה הדה אלמעאני
ען אפהאם אלגמהור כמא אכברנא מראת וארגע אלי
תמאם מא נאשבת תפהימה פאקול אנהם ז״ל אבדוא אן
יסתדלוא בנצוץ פואסיק עלי כון הדה אלאשיא אלמעדודה
פי ערבות באן קאלוא צדק ומשפט דכתיב צדק ומשפט
מכון כסאך ובדלך אסתדלוא עלי תלך אלתי עדוהא
אנהא נסבה ללה תעאלי אנהא ענדה פאפהם הדא·
ופי פרקי ר׳ אליעזר קאלוא שבעה רקיעים ברא הקב״ה
ומכלם לא בחר כסא כבוד למלכותו אלא ערבות שנאמר
סלו לרוכב בערבות הדא נצה פאפהמה איצא ואעלם אן
גמאעה אלבהאים אלמרכובה תתסמי מרכבה והדא כתיר

לקולה תעאלי מעונה אלהי קדם קאלוא הו מעון עולמו ואין עולמו מעונו ואתבעוא דלך באן קאלוא הסום טפילה לרוכב ואין הרוכב טפילה לסום הדא הוא דכתיב כי תרכב על סוסיך הדא נצחם פתאמלה ותבין כיף בינוא נסבתה תעאלי ללפלך ואנה אלתה אלתי בהא דבר אלוגוד לאן כלמא תגד ללחכמים זל אן אלסמא אלפלאניה פיהא כדא ואלסמא אלפלאניה פיהא כדא לים מענאה אן פי אלסמא אגסאם אכרי גיר אלסמא בל מענאה אן אלקוי אלמכונה ללאמר אלפלאני ואלחארסה לנטאמה תאתי מן תלך אלסמא ודליל מא קלתה לך קולהם ערבות שבו צדק וצדקה ומשפט וגנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמתן של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידים להבראות וטל שעתיד הקב״ה להחיות בו המתים ובין הו אן כל מא עדוה הנא לים מנהא שי הו גסם פיכון פי מכאן לאן טל לים הו טלא עלי טאהרה ואתאמל כיף קאלוא פי הדא שבו אעני אנהא פי ערבות ולם יקולוא אנהא עליה פכאנהם אכברוא באן הדה אלאשיא אלמוגודה פי אלעאלם אנמא הי מוגודה ען קוי תאתי מן ערבות אללה תעאלי הו אלדי געלה מבדאהא להא ורבוהא פיה אלתי מן גמלתהא גנזי חיים ודלך הו אלצחיח ואלחק אלמחץ אן כל חיאה מוגודה פי חי אנמא הי מן תלך אלחיאה כמא סאדכר פי מא בעד ואעתבר כיף עדוא נשמתן של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידים להבראות פמא אגל

אלאעלי אלמחיט באלכל ולא תסתנבר כונהם יעדון
אלרקיעים שבעה והי אבתר לאנה קד תעד אלכרה
ואחדה ואן באנת פיהא עדה אפלאך כמא הו בין ענד
אלנאטרין פי הדא אלשאן וכמא סאבין אנמא אלמקצוד
הנא תצריחהם דאימא באן ערבות הו אעלי אלכל וען
ערבות קאל רכב שמים בעזרך ונץ חגיגה קאלוא ערבות
רם ונשא שוכן עליו שנאמר סלו לרוכב בערבות ומנא לן
דאיקרי שמים כתיב הכא לרוכב בערבות וכתיב התם
רוכב שמים פקד באן אן אלאשארה כלהא לפלך ואחד
והו אלמחיט באלכל אלדי סתסמע מן כברה מא תסמע
ותאמל קולהם שוכן עליו ולם יקולוא שוכן בו לאנהם לו
קאלוא שוכן בו לכאן דלך יוגב לה מכאנא או יכון קוה פיה
כמא תכילת טואיף אצאבה אן אללה רוח אפלך פבקולהם
שוכן עליו צרחוא באנה תעאלי מפארק ללפלך ולים הו קוה
פיה. ואעלם אן אסתעיר לה תעאלי רכב שמים ללתשביה
אלגריב אלעגיב ודלך אן אלראכב אפצל מן אלמרכוב
ולא יקאל אפצל אלא בתסאמח פי אלקול לאן ליס
אלראכב מן נוע אלמרכוב ואלראכב איצא הו אלדי יחרך
אלדאבה וימשיהא כיף שא והי אלה לה יצרפהא כיף
אראד והו ברי ענהא גיר מתצל בהא בל כארג ענהא
כדלך אלאלאה גל אסמה הו מחרך אלפלך אלאעלי
אלדי בחרכתה יתחרך כל מתחרך פיה והו תעאלי מפארק
לה ליס הו קוה פיה ופי בראשית רבה קאלוא ענד שרחהם

אֹמפעול אדא עדם אֹפאעל בעד אן פעלה ואלדי דכרוה
צחיח לו כאן פאעלא פקט ולא יכון דלך אלשי אֹמפעול
מחתאגא אליה פי אסתמדאד בקאיה כמא. אנה אדא
מאת אלנגאר לים תפסד אֹכזאנה אד ולים ימדהא בקאא
אמא בכונה תעאלי צורה אלעאלם איצא כמא בינא והו
ימדה אלבקא ואלדואם פמחאל אן ידהב אלממד ויבקי
אלמסתמד אלדי לא בקא לה אלא במא יסתמדה פהדא
קדר מא אוגב אלקול באנה פאעל פקט לא גאיה ולא
צורה מן אלוהם :

פצל ע

רכב · הדא אללפט משתרך מתאלה אלאול מענאה
רכוב אלאנסאן עלי אלבהאים עלי אלמעתאד
והוא רכב על אתונו תם אסתעיר ללאסתילא עלי אלשי
לאן אלראכב מסתולי חאכם עלי מרכובה ודלך קולה
ירכיבהו על במתי ארץ והרכבתיך על במתי ארץ מענאה
אנכם תסתולון עלי אעאלי אלארץ ארכיב אפרים אוליה
ואסלטה ובחסב הדא אלמעני קיל פי אללה תעאלי רכב
שמים בעזרך שרחה אֹמסתולי עלי אלסמא וכדלך לרוכב
בערבות מענאה אלמסתולי עלי ערבות והו אלפלך
אלאעלי אלמחיט באלכל נץ אלחכמים זל אלמתכרר
פי כל מוצע אנהא שבעה רקיעים ואן ערבות הו

אלארץ פתגאב ליעטם אלגאלם פי עין מן יראה פתסאל
ומא גאיה עטמתה ענד מן יראה פתגאב ליכאף וירהב
פתסאל ותקול ומא גאיה כונה יכאף פתגאב לימתתל
אמרה פתטלב מא גאיה אלאמתתאל לאמרה פתגאב
לימנע אדיה אלנאס בעצהם ען בעץ פתטלב איצא גאיה
דלך פתגאב לידום וגודהם מנתטמא והכדא ילזם דאימא
פי כל גאיה חאדתה אלי אן ינתהי לאמר למגרד אראדתה
תעאלי בחסב ראי מא כמא סיבין חתי יכון אלגואב אכירא
כדא אראד תעאלי או למקתצי חכמתה עלי ראי אכרין
כמא סאבין חתי יכון אלגואב אכירא כדא אקתצת
חכמתה ולהדא ינתהי נטם כל גאיה אלי אראדתה
וחכמתה בחסב הדין אלראיין אלתי תבין בחסב ראינא
אנהא דאתה ואנה לים אראדתה ומשיתה או חכמתה
אשיא כארגה ען דאתה אעני אנהא גיר דאתה פאדא
הו תעאלי גאיה כל שי אלאכירה וגאיה אלכל איצא
אלתשבה בכמאלה חסב אלמקדרה והו מעני אראדתה
אלתי הי דאתה כמא יבין פבהדא קיל פיה אנה גאיה
אלגאיאת פקד בינת לך עלי אי גהה קיל פיה תעאלי
אנה פאעל וצורה וגאיה ולדלך סמוה סבבא ולם יסמוה
פאעלא פקט ואעלם אן בעץ אחל אלנטר מן האולא
אלמתכלמין אנתהי בה אלגהל ואלתגאסר אלי אן קאל
אנה לו קדר עדם אלבארי למא לזם עדם הדא אלשי
אלדי אוגדה אלבארי יעני אלעאלם אד לא ילזם אן יפסד

הו תעאלי צורה לגסם לים עלי הדה אלגהה קיל בל כמא אן כל מוגוד די צורה אנמא הו מא הו בצורתה ואדא פסדת צורתה פסד כונה ובטל כדלך מתל הדה אלנסבה בעינהא נסבה אלאלאה לגמלה מבאדי אלוגוד אלבעידה לאן בוגוד אלבארי הו אלבל מוגוד והו ממד בקאיה באלמעני אלדי יכני ענה באלפיץ כמא נבין פי בעץ פצול הדה אלמקאלה פלו קדר עדם אלבארי לעדם אלוגוד כלה ובטלת מאהיה אלאסבאב אלבעידה מנה ואלמסבבאת אלאכירה ומא בינהא פהו אדא לה במנזלה אלצורה ללשי אלדי לה צורה אלדי בהא הו מא הו ובאלצורה תתבת חקיקתה ומאהיתה כדלך נסבה אלאלאה ללעאלם ובהדה אלגהה קיל פיה אנה אלצורה אלאכירה ואנה צורה אלצור אי אנה אלדי וגוד כל צורה פי אלעאלם וקואמהא מסתנד אכירא אליה ובה קואמהא כמא אן אלאשיא דאת אלצור מתקומה בצורהא ומן אגל הדא אלמעני סמי פי לגתנא חי העולמים מענאה אנה חיאה אלעאלם כמא סיתבין והכדא איצא אלאמר פי כל גאיה פאן אלשי אלדי לה גאיה פלך אן הטלב לתלך אלגאיה גאיה כאנך קלת מתלא אן אלכרסי מאדתה אלכשב ופאעלה אלנגאר וצורתה אלתרביע עלי שבל אלכדא וגאיתה אלגלום עליה פלך אן הסאל ומא גאיה אלגלום עלי אלכרסי פיקאל לירתפע אלגאלם עליה ויעלו ען אלארץ פתסאל איצא ותקול ומא גאיה אלארתפאע ען

ולדלך אלפאעל פאעל ולא יזאל דלך אלי אן יצל אלי מחרך אול הו אפאעל באלחקיקה להדה אלמתוסטאת כלהא ודלך אן אדא כאן חרף אלף יחרכה חרף בא ובא יחרכה גים וגים יחרכה דאל ודאל יחרכה הא והדא מא לא ימר אלי לא נהאיה פלנקף ענד אלהא מתלא פלא שך אן אלהא הו אלמחרך ללאלף ואלבא ואלגים ואלדאל ובאלחקיקה קיל פי תחרך אלאלף אן אלהא פעלה ובהדה אלגהה ינסב כל פעל פי אלוגוד ללה ולו פעלה מן פעלה מן אלפאעלין אלקריבין כמא סנבין פהו אלסבב אלאבעד מן גהה כונה פאעלא וכדלך אלצור אלטביעיה אלכאינה אלפאסדה נגדהא אדא תתבענאהא אנהא לא בד אן תתקדמהא צורה אכרי תהיי הדה אלמאדה לקבול הדה אלצורה ותלך אלצורה אלתאניה תתקדמהא איצא אכרי חתי ננתהי ללצורה אלאכירה אלתי הי צרוריה פי וגוד הדה אלצור אלמתוסטה אלתי תלך אלמתוסטה הי סבב הדה אלצורה אלקריבה ותלך אלצורה אלאכירה פי גמיע אלוגוד הו אללה תעאלי ולא תטן אן קולנא פיה אנה אלצורה אלאכירה לגמיע אלעאלם הי אשארה ללצורה אלאכירה אלתי יקול ארסטו ענהא פי מא בעד אלטביעה אנהא גיר כאינה ולא פאסדה לאן תלך אלצורה אלמדכורה הנאך טביעיה לא עקל מפארק לאן ליס קולנא ענה תעאלי אנה צורה אלעאלם אלאכירה עלי מתאל כון אלצורה דאת אלמאדה צורה לתלך אלמאדה חתי יכון

בעינה ואן כאן אמעלול מעדומא ואלדי דעא אפלאספה
לתסמיתה תעאלי עלה וסבבא ולם יסמוה פאעלא ליס
הו מן אגל ראיהם אלמשהור פי קדם אלעאלם בל מן
אגל מעאני אכרי האנא אקתצבהא לך קד בינ֯ פי אלעלם
אטביעי וגוד אלאסבאב לכל מא לה סבב ואנהא ארבעה
אלמאדה ואלצורה ואלפאעל ואלגאיה ואן מנהא קריבה
ומנהא בעידה וכל ואחד מן הדה אארבעה יתסמי סבבא
ועלה ומן אראיהם אלתי לא אכאלפהא אנא אן אללה
עז וגל הו אפאעל והו אצורה והו אלגאיה פלדלך קאלוא
אנה תעאלי סבב ועלה ליעמוא הדה אלתלתה אסבאב
והו אן יכון הו פאעל אלעאלם וצורתה וגאיתה וגרצי פי
הדא אלפצל אן אבינ֯ לך עלי אי גהה קיל פיה תעאלי
אנה אלפאעל והו צורה אלעאלם והו גאיתה איצא ולא
תשגל דהנך הנא במעני אחדאתה ללעאלם או לזומה
ענה עלי ראיהם לאנה סיקע פי דלך כלאם כתיר לאיק
בהדא אלגרץ ואנמא אלגרץ הנא כונה תעאלי פאעלא
לגזאיאת אלאפעאל אלואקעה פי אעאלם כמא הו פאעל
אלעאלם באסרה פאקול קד תבינ֯ פי אלעלם אלטביעי
אן הדה אלארבעה אנואע מן אלאסבאב ינבגי אן יטלב
לכל סבב מנהא סבב איצא פיוגד ללשי אלמתכון הדה
אלארבעה אסבאב אלקריבה מנה ותוגד לתלך איצא
אסבאב וללאסבאב אסבאב אלי אן ינתהי ללאסבאב
אלאולי מתל אן הדא אלשי אמפעול ופאעלה הו אלבדא

אלאולי ואלסבב אלאול והאולא אמשהורון באלמתכלמין
יהרבון מן הדה אלאסמיה גרא ויסמונה אלפאעל ויטנון
אן פרקא עטימא בין קולנא סבב ועלה ובין קולנא פאעל
לאנהם קאלוא אן קלנא אנה עלה לזם וגוד אלמעלול
והדא יודי לקדם אלעאלם ואן אלעאלם לה עלי גהה
אללזום ואן קלנא פאעל פלא ילזם מן דלך וגוד
אלמפעול מעה לאן אלפאעל קד יתקדם פעלה בל לא
יתצורון מעני כון אפאעל פאעלא אלא באן יתקדם פעלה
והדא קול מן לא יפרק בין מא באלקוה ובין מא באלפעל
ואלדי תעלמה אנה לא פרק בין קולך עלה או פאעל פי
הדא אמעני ודלך אנך אדא אכדת אעלה איצא באלקוה
פהי תתקדם מעלולהא באלזמאן אמא אדא כאנת עלה
באלפעל פאן מעלולהא מוגוד בוגודהא עלה באלפעל
צרורה וכדלך מתי אכדת אלפאעל פאעלא באלפעל
פאנה ילזם וגוד מפעולה צרורה לאן אלבנא קבל אן יבני
אלבית לים הו בנּאא באלפעל לכנה בנא באלקוה כמא
אן מאדה דלך אלבית קבל אן יבני בית באלקוה פענד
מא יבני חיניד הו בנא באלפעל וילזם וגוד שי מבני חיניד
צרורה פמא רבחנא שיא פי תפציל אסמיה פאעל עלי
אסמיה עלה וסבב ואלקצד הנא אנמא הו אלתסויה בין
הדין אאסמין ואנה כמא נסמיה פאעלא ואן כאן מפעולה
מעדומא אד ולא מאנע ולא עאיק לה ען אן יפעל מתי
שא כדלך יגוז אן נסמיה עלה וסבבא בהדא אלמעני

אן כון אלעקל ואלעאקל ואלמעקול ואחדא באלעדד מא
הו פי חק אלבארי פקט בל פי חק כל עקל ופינא איצ̇א
ﭏעאקל ואלעקל ואלמעקול שי ואחד מתי כאן לנא עקל
באלפעל לכן נחן נכ̇רג̇ מן אלקוה̈ אלי ﭏפעל חינא בעד
חין ואלעקל אלמפארק איצ̇א אעני אלעקל אלפעאל קד
יחצל לה עאיק ען פעלה ואן לם יכן אלעאיק מן ד̇אתה
בל כ̇ארג̇א ענה פהי חרכה̈ מא לד̇לך אלעקל באלערץ̇
ומא תביין הד̇א ﭏמעני נקצד אלאן בל אלקצד אן ﭏאמר
אלד̇י הו לה תעאלי וחדה וכ̇אן בה הו כונה עקלא
באלפעל דאימא ולא עאיק לה ען ﭏאדראך לא מן ד̇אתה
ולא מן גירה פלד̇לך ילזם אן יכון עאקלא ועקלא ומעקולא
דאימא אבדא וד̇אתה הי אלעאקלה̈ והי אלמעקולה̈ והי
אלעקל כמא ילזם פי כל עקל באלפעל וקד כ̇ררנא הד̇א
אלמעני פי הד̇א אלפצל מראת לכון אלאד̇האן גריבה̈
מן הד̇א אלתצור ג̇דא ומא אראך ישכל עליך אלתצור
ﭏעקלי באלתכ̇יל ואכ̇ד̇ מת̇ל אלמחסוס פי אלקוה̈
אלמתכ̇ילה̈ אד̇ הד̇ה̈ אלמקאלה̈ מא אלפת אלא למן
תפלסף וערף מא קד באן מן אמר ﭏנפס וג̇מיע קואהא :

פצל סט

אלפלאספה̈ כמא עלמת יסמון אללה תעאלי אלעלה̈

אמא אד֗א פ֗רץ֗ באלקוה֗ פהו שיאן צ֗רורה֗ לעקל באלקוה֗
ואלמעקול באלקוה֗ כאנך קלת הד֗א אלעקל אלהיולאני
אלד֗י פי זיד הו עקל באלקוה֗ וכד֗לך הד֗ה אלכשבה֗
מעקולה֗ באלקוה֗ והד֗אן שיאן בלא שך פאד֗א כרג
ללפעל וחצלת צורה֗ אלכשבה֗ מעקולה֗ באלפעל חיניד
תכון אלצורה֗ למעקולה֗ הי אלעקל ובד֗לך אלעקל בעינה
אלד֗י הו עקל באלפעל ג֗רדת ועקלת לאן כל מא לה פעל
מוג֗וד פהו מוג֗וד באלפעל פכל עקל באלקוה֗ ומעקול
באלקוה֗ המא את֗נאן וכל מא הו באלקוה֗ פלא בד מן
מוצ֗וע חאמל תלך אלקוה֗ כאלאנסאן מת֗לא פתציר הנא
ת֗לת֗ה֗ אשיא אלאנסאן לחאמל תלך אלקוה֗ והו לעאקל
באלקוה֗ ותלך אלקוה֗ והי אלעקל באלקוה֗ ואלשי למעד֗
ליעקל והו למעקול באלקוה֗ כאנך קלת פי הד֗א אלמת֗ל
אלאנסאן ואלעקל אלהיולאני וצורה֗ אלכשבה֗ והד֗ה֗
ת֗לת֗ה֗ מעאני מתבאינה֗ פאד֗א חצל אלעקל באלפעל
צאר אלת֗לת֗ה֗ מעאני ואחדה֗ פלא תג֗ד אבדא אלעקל
שיא ולמעקול שיא אכ֗ר אלא אד֗א אכ֗ד֗א באלקוה֗ ולמא
תברהן אן אללה עז וג֗ל הו עקל באלפעל ולא קוה֗ פיה
אצלא כמא באן וכמא יתברהן פלא יכון תארה֗ ידרך
ותארה֗ לא ידרך בל הו עקל באלפעל דאימא לזם אן
יכון הו וד֗לך אלשי למדרך שיא ואחדא והו ד֗את֗ה ופעל
לאדראך נפסה אלד֗י בה יקאל עאקלא הו נפס אלעקל
אלד֗י הו ד֗את֗ה פהו עקל ועאקל ומעקול אבדא פקד באן

אלתי פי דהנה לאן ליס אלעקל שיא גיר אלמעני אלמעקול
פקד תבין לך אן אלשי אלמעקול הו צורה אלכשבה
אלמגרדה והי אלעקל אלחאצל באלפעל וליס הו שיין
עקלא וצורה אלכשבה אלמעקולה לאן ליס אלעקל באלפעל
שיא גיר מא עֻקל ואלשי אלדי בה עֻקלת צורה אלכשבה
וגֻרדת אלדי הו אלעאקל הו אלעקל אלחאצל באלפעל
בלא שך לאן כל עקל פעלה הו דאתה וליס אלעקל באלפעל
שיא ופעלה שיא אכר לאן חקיקה אלעקל ומאהיתה
הי אלאדראך פלא תטן אן אלעקל באלפעל שי מא
מוגוד עלי חיאלה מנפצל ען אלאדראך ואלאדראך מעני
אכר פיה בל נפס אלעקל וחקיקתה אדראך פמתי פרצת
עקלא מוגודא באלפעל הו אלאדראך למא עֻקל והדא
בין גדא למן חאול אמתאל הדא אלנטר פקד באן אן
אלעקל פעלה אלדי הו אדראכה הי חקיקתה ודאתה
פאדא אלשי אלדי בה גֻרדת צורה הדה אלכשבה ואֻדרכת
אלדי הו אלעקל הו אלעאקל לאן דלך אלעקל בעינה הו
אלדי גרד אלצורה ואדרכהא והדא הו פעלה אלדי מן
אגלה קיל פיה אנה עאקל ופעלה הו דאתה וליס להדא
אלדי פֻרץ עקלא באלפעל אלא צורה הדה אלכשבה
פקד באן אנה מתי מא כאן אלעקל מוגודא באלפעל פאן
אלעקל הו אלשי אלמעקול ותבין אן כל עקל פעלה אלדי
הו כונה עאקלא הו דאתה פאדא אלעקל ואלעאקל
ואלמעקול שי ואחד בעינה אבדא פי כל מא יֻעקל באלפעל

אלפלאספה פי אללה תעאלי והו קולהם אנה אלעקל ואלעאקל ואלמעקול ואן הדה אלתלתה מעאני פיה תעאלי הי מעני ואחד לא תכתיר פיה וקד דכרנא נחן דלך איצא פי תאליפנא אלכביר אד הדה קאעדה שריעתנא כמא בינא הנאך אעני כונה ואחדא פקט ולא יצאף אליה שי אכר אעני אן לא יכון תם שי קדים גירה ולדלך יקאל חי י״י ולא יקאל חי י״י לאן לים חיאתה שיא גיר דאתה כמא קד אוצחנא פי נפי אלצפאת ולא שך אן כל מן לם ינטר פי אלכתב אלמוצועה פי אלעקל ולא אדרך דאת אעקל ולא עלם מאהיתה ולא יפהם מנה אלא מתל מא יפהם מן מעני אלביאץ ואלסואד פאנה יצעב עליה פהם הדא אלמעני גדא ויכון קולנא אנה אלעקל ואלעאקל ואלמעקול ענדה מתל לו קלנא אלביאץ ואלמתביץ ואלמביץ שי ואחד פכם מן גאהל יבאדר במנאקצתנא בהדא אלמתל ונחוה וכם מן יזעם אלעלם יצעב עליה דלך וירי אן עלם צחה לזום דלך אמר יפות אלאדהאן וחדא אלמעני הו מעני ברהאני ואצח בחסב מא בינה אלפלאספה אלמתאלהון והאנא אפהמך מא ברהנוה • אעלם אן אלאנסאן קבל אן יעקל שיא פהו עאקל באלקוה פאדא עקל שיא מא כאנך קלת אדא עקל צורה הדה אלכשבה אלמשאר אליהא ואנתזע צורתהא מן מאדתהא ותצור צורה מגרדה אד הדא הו פעל אלעקל פחינייד צאר עאקלא באלפעל ואלעקל אלדי חצל באלפעל הו צורה אלכשבה אלמגרדה

מן מעני אראחה וגעלוה פעלא מתעדיא קאלוא אחכמים
ז״ל וינח לעולמו ביום השביעי יעני אנקטע אאבדאע פיה
וימכן אן יכון מן אלמעתלה אלפא או אמעתלה אללאם
ויכון מענאה אקר או אמר אלוגוד עלי מא הו עליה פי
אליום אלסאבע יקול אן פי כל יום מן אלסתה כאנת
תחדת חואדת כארגא ען הדה אלטביעה אלמסתקרה
אלמוגודה אלאן פי אלוגוד בגמלתה ופי אליום אלסאבע
אסתמר אלאמר ואסתקר עלי מא הו עליה אלאן ולא
ינקץ קולנא כון תצריפה לים כתצריף אלמעתלה אלפא
או אללאם אד וקד תשד תצאריף והגי עלי גיר קיאם ולא
סימא פי הדה אלאפעאל אלמעתלה ומא רפע מתל הדא
אלמעני אלמוהם יבטל בקאנון תצריף לגה מע עלמנא
אנא אליום גיר מחיטין בעלם לגתנא ואן קואנין כל לגה
אכתריה וקד וגדנא פי הדא אלאצל איצא אלמעתל
אלעין מעני אלאגעאל ואלאקראר והו קולה והניחה שם
וכרלך ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם ומן הדא
אלמעני איצא ענדי אשר אנוח ליום צרה ואמא קולה
וינפש פאנה אנפעאל מן נפש וקד בינא אשתראך נפש
ואנה במעני אלגרץ ואלארארה פיכון מענאה אסתכמאל
ארארתה ונפאד גמלה משיתה :

פצל סח

קד עלמת שהרה הרה אלקולה אלתי קאלתהא

נין אלמשנה פי עשרה דברים נבראו בין השמשות ומן גמלתהא הכתב והמכתב דליל עלי כון אלאמר אלמגמע עליה ענד אלגמהור אן מכתב הלוחות כסאיר מעשה בראשית כלה כמא בינא פי שרח אלמשנה :

פצל סז

למא אסתעירת אלאמירה ללמשיח פי כל מא אבתדע פי ששת ימי בראשית וקיל ויאמר ויאמר אסתעיר לה אלשביהה פי יום אלסבת למא לם יכן תם אבדאע וקיל וישבת ביום השביעי לאן אלכף ען אלכלאם איצא יתסמי שביתה כמא קיל וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב וכדלך אלכף ען אלכלאם גא פיה לשון ניחה והו קולה וידברו אל נבל ככל הדברים האלה בשם דוד וינוחו מענאה ענדי וכפוא ען אלכלאם חתי יסמעוא אלגואב לאן לם יתקדם להם דכר תעב בוגה חתי לו כאנוא תעבוא לבאן קולה וינוחו אגנביא פי אלחכאיה גרא ואנמא וצף אנהם סרדוא גמלה הדא אלקול אלדי פיה מן אלתלטף מא פיה וסכתוא אי לם יזידוא עלי הדא אלקול מעני אכר ולא פעלא יוגב אן יכון גואבה מא קאל להם לאן קצד תלך אלחכאיה וצף לומה אנה כאן גאיה פי אללום ובחסב הדא אלמעני איצא קיל וינח ביום השביעי אמא אלחכמים וגירהם מן אלמפסרין פגעלוה

לא צנאעי לאן כל אלאמור אלטביעיה תתסמי מעשה יי
המה ראו מעשי יי ולמא דכר אלאמור אטביעיה כלהא
מן נבארת וחיואן וריאח ואמטאר ונחוהא קאל מה רבו
מעשיך יי ואבלג מן הדה אנסבה קולה ארזי לבנון אשר
נטע למא כאן וגודהא טביעיא לא צנאעיא קאל אן אללה
גרסהא ובדלך קולה מכתב אלהים קד בין כיף נסבתה
ללה וקאל כתובים באצבע אלהים וקולה באצבע אלהים
כמא קאל ען אלסמא מעשה אצבעותיך אלתי בין אנהא
אנעמלת באמירה בדבר יי שמים נעשו פקד באן לך אן
אנצוץ תסתעיר לוגוד אלשי לשון אמירה ודבור ואן דלך
אלשי בעינה אלדי קיל ענה אנה נעשה בדבור קיל ענה
מעשה אצבע בדלך קולה כתובים באצבע אלהים מסאו
לקולה בדבר אלהים וקולה לו קאל בדבר אלהים מסאו
לקולה כתובים בחפץ אלהים אעני במשיתה וארארתה
אמא אנקלום פדהב פי הדא אלמעני אלי תאויל גריב
וקאל כתיבין באצבעא דיי לאנה געל אצבע שיא מא
מצאפא ללה ותאול אצבע יי מתל הר יי ומטה יי יריד
בדלך אנהא אלה מכלוקה חפרת אלאוח במשיה אללה
ולא אדרי מא דעאה לדלך וכאן אקרב מן הדא כתיבין
במימרא דיי כמא קאל בדבר יי שמים נעשו אתרי וגוד
אלכט פי אלאלואח אגרב מן וגוד אכואכב פי אלאפלאך
כמא הדא במשיה אולי לא באלה צנעתהא כדלך יכון
דלך אלכט אלמכתוב במשיה אולי לא באלה וקד עלמת

פבמא בינא מן מעאני אשתראך הדא אללפט ואיצא עלי גהה אלתשביה בנא כמא נבהנא פי מא תקדם אנה לא יפהם לאנסאן באול והלה כיף ינפעל אלשי אלדי יראד פעלה במגרד לאראדה פקט בל לא בד פי באדי אלראי אן יפעל אלמריד אלשי אלדי יריד וגודה או יאמר גירה יפעלה פלדלך אסתעיר ללה אלאמר פי כון מא אראד כונה וקיל אנה אמר אן יכון כדא פכאן דלך עלי גהה אלתשביה באפעאלנא מצאפא אלי כון הדה אללפטה איצא תדל עלי מעני אראד כמא בינא פכל מא גא פי מעשה בראשית ויאמר מענאה שא או אראד וקד דכר הדא גירנא ושהר גדא וברהאן דלך אעני אן הדה למאמרות אנמא הי אראדאת לא אקאויל לאן אלאקאויל אנמא תכון למוגוד יקבל דלך אלאמר כדלך קולה בדבר יי שמים נעשו מתל וברוח פיו כל צבאם כמא אן פיו ורוח פיו אסתעארה כדלך דברו ומאמרו אסתעארה ואלגרץ אנהא וגדת בקצדה ומשיתה והדא ממא לם יגהלה אחד מן משאהיר עלמאינא ולא אחתאג אן אבין אן לאמירה ואלדבור פי אללגה אלעבראניה במעני ואחד איצא כי היא שמעה את כל אמרי יי אשר דבר :

פצל סו

והלוחות מעשה אלהים המה יריד אן וגודהא טביעי

ואנמא אלקצד הנא אן וצ֗פה באלכלאם מת֗ל וצפה
בא֗פעאל בלהא א֗שביהה באפעאלנא פארשדת א֗אדהאן
אלי אן ת֗ם עלם א֗אהי ידרכה א֗נביון באן אללה כלמהם
וקאל להם חתי געלם אן הד֗ה א֗מעאני אלתי יוצלון לנא
מן קבל אללה הי לא מן מג֗רד פכרתהם ורויתהם במא
סיבין וקד תקדם לנא ד֗כר הד֗א אלמעני ואנמא מקצוד
הד֗א אלפצל אן אלדבור ואלאמירה לפט֗ משתרך וקע
עלי א֗נטק באללסאן מת֗ל קולה משה ידבר ויאמר פרעה
ויקע עלי אלמעני אלמתצור פי אלעקל מן גיר אן ינטק
בה קאל ואמרתי אני בלבי ודברתי בלבי ולבך ידבר לך
אמר לבי ויאמר עשו בלבו והד֗א כת֗יר ויקע עלי א֗אראדה
ויאמר להכות את דוד פכאנה קאל ואראד קתלה אי הם
בה הלהרגני אתה אומר שרחה ומענאה אתריד אן
תקתלני ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים והד֗א
איצא כת֗יר פכל אמירה ודבור נאת֗ מנסובה ללה פהי
מן א֗מעניין א֗אכ֗ירין אעני אנהא אמא כנאיה֗ ען אלמשיה֗
ואלארארה֗ ואמא כנאיה֗ ען אלמעני אלמפהום מן קבל
אללה סוא עלם בצורת מכלוק או עלם בטריק מן טרק
אלנבוה֗ אלתי סנבינהא לא אנה תעאלי תכלם בחרף
וצות֗ ולא אנה תעאלי ד֗ו נפס פתרתסם אלמעאני פי
נפסה ותכון פי ד֗אתה מעני זאידא עלי ד֗אתה בל תעלק
תלך א֗מעאני בה ונסבתהא אליה נסבה֗ א֗אפעאל כלהא
פאמא אלכנאיה֗ ען אלארארה֗ ואלמשיה֗ באמירה ודבור

איצֹא בכונהא ראדל בטביעתהא עלי קדרה מֻוגדהא
וחכמתה פיכון דֿלך דאעיא לתעטים מֻעתבר להא נטק
בלסאנה או לם ינטק אן כאן מן לא יגוז עליה אלכלאם
וקד אתֿסעת אללגה אֿעבראניה פי דלך חתי יטלקון עלי
הדֿא אלמעני לשון אמירה ויקאל עמֿא לא אדראך לה
אנה סבֿח וקאל כל עצמותי תאמרנה יי מי כמוך עבר
ען כונהא תוגב הדֿא אלאעתקאד כאנהא קאלתה אדֿ ומן
אגלהא עֻלם הדֿא איצֿא ובחסב רתסמיה הדֿא אלמעני
כבוד קיל מלא כל הארץ כבודו מסאויא לקולה ותהלתו
מלאה הארץ אדֿ אלתסביח יתסמֿי כבוד קד קיל רתנו
ליי אֿהיכם כבוד וקיל ובהיכלו כלו אומר כבוד וגא מנה
כתֿיר פאפהם הדֿא אלאשתראך איצֿא פי כבוד ותאולֿה
פי כל מוצֿע בחסבה פתתכלץ מן שבה עטימה :

פצל סה

מא אראך בעד וצולך להדה אלדרגה ותחקיקך אנה
תעאלי מוגוד לא בוגוד וואחד לא בוחדה תחתאג
אן יבין לך נפי צפה אלכלאם ענה ולא סימא באגמאע
אמֿתנא אן אלתורה מכלוקה אלקצד בדלך אן כלאמה
מֻנסוב אליה מכלוק ואנמא נֻסב אליה לכון דלך אלקול
אלדֿי סמעה משה אללה כלקה ואבתדעה כמא כלק
כל מא כלקה ואבתדעה וסיאתי פי אלנבוה כלאם כתֿיר

פצל סד

אעלם אן שם יי קד יראד בה מג̇רד אלאסמיה מת̇ל קולה לא תשא את שם יי אלהיך לשוא ונוקב שם יי והד̇א אכת̇ר מן אן יחצי וקד יראד בה ד̇אתה תעאלי וחקיקתה מת̇ל ואמרו לי מה שמו וקד יראד בה אמרה תעאלי חתי יכון קולנא שם יי כאנא קלנא דבר יי או מאמר יי כמא קאל כי שמי בקרבו מענאה דברי בקרבו או מאמרי בקרבו אלמעני אנה אָלה לאראדתי ומשיתי וסאבין̇ אכ̇לאם פי אשתראך מלאך וכד̇לך כבוד יי קד יראד בה אלנור אלמכ̇לוק אלד̇י יחלה אללה פי מכאן ללתעט̇ים עלי ג̇הה אלמעג̇ז וישכן כבוד יי על הר סיני ויכסהו וכו׳ וכבוד יי מלא את המשכן וקד יראד בה ד̇אתה תעאלי וחקיקתה כמא קאל הראני נא את כבודך וג̇א אג̇ואב כי לא יראני האדם וחי דל אן אלכבוד אמקול הנא ד̇אתה וקולה כבודך תעט̇ים מת̇ל מא בינ̇א פי קולה ואמרו לי מה שמו וקד יראד בכבוד תעט̇ים אנאם כלהם ללה בל כל מא סואה תעאלי יעט̇מה לאן תעט̇ימה אחקיקי הו אדראך עט̇מתה פכל מן אדרך עט̇מתה וכמאלה פקד עט̇מה עלי קדר אדראכה ואלאנסאן כ̇אצה יעט̇ם באלאקאויל לידל עלי מא אדרך בעקלה ויעלן בה לג̇ירה ומא לא אדראך לה מת̇ל אלג̇מאדאת פכאנהא תעט̇ם

ישראל ווערה באנהם סיפהמון מא אֹקיתה אליך ויקבלונה
והו קולה ושמעו לקולך פראגע ע״אם וקאל פהם יקבלון
אן תׄם אלאה מוגוד בהדׄה אלבראהין אלעקליה מא יכון
דלילי אן הדׄא אלאלאה אלמוגוד ארסלני פאֻעטׄית לה
אלמעגזה פקד תבין אן מעני קולה מה שמו אנמא מענאה
מן הו הדׄא אלדׄי תזעם אנה ארסלך ואנמא קאל מה
שמו תעטׄימׄא ואגלאלׄא פי אֻכׄטאב כאנה יקול אן דׄאתך
וחקיקתך לא יגהלהא אחד פאן סֻאלת ען אסמך אי שי
הו אלמעני אלדׄי ידׄל עליה באלאסם ואנמא אסתשנע
אן יכׄאטב ויקול באן תׄם מן יגהל הדׄא אלמוגוד וגֹעל
גהלהם לאסמה לא ללמסמי ובדׄלך אסם יה הו מן מעני
אוליה אֻוגוד ושדי פיה אשתקאק מן די אלדׄי הו כפאיה
והמלאכה היתה דים ואלשין במעני אשר מתׄל שֶבבר
פיכון מענאה אשר די אלגרץ פי דׄלך אנה לא יחתאג
פי וגוד מא אוגד ולא פי אסתמראדה לסואה בל וגודה
תעאלי כאף פי דׄלך ובדׄלך אסם חסין משתק מן אֻקוה
וחסין הוא כאלונים ובדׄלך צור הו אסם משתרך כמא
בינׄא פקד באן לך אן אלאסמא כלהא משתקה או תקאל
באשתראך מתׄל צור ואמתׄאלה ולים תׄם שם לה תעאלי
גיר משתק גיר שם בן ארבע אותיות והו השם המפורש
לכונה לא ידׄל עלי צפה בל עלי מגׄרד וגוד לא גיר ופי
צׄמן אלוגוד אלמטלק אן יכון דאימא אעני ואגב אלוגוד
פאפהם מא אנתהי אליה אלקול :

פי קולה ואת הנפש אשר עשו בחרן פלמא תג̇לי עז וג̇ל
עלי משה רבנו ואמרה באן ידעו אלנאס ויוצל הד̇ה אלרסאלה
להם פקאל פאול מא יסאלונני אן אחקק להם אן ת̇ם
אלאה ללעאלם מוג̇וד ובעד ד̇לך אדעי אנה ארסלני אד̇
כאן אלנאס כלהם חינ̇יד̇ אלא אחאד לא ישערון בוג̇וד
אלאלאה וג̇איה נט̇רהם לא יתעדי אלפלך וקואה ואפעאלה
לאנהם לם יפארקוא אלמחסוס ולא כמלוא כמאלא עקליא
פאעלמה אללה חינ̇יד̇ בעלם יוצלה עליהם יחקק ענדהם
וג̇וד אלאלאה והו אהיה אשר אהיה והד̇א אסם משתק
מן היה והו אלוג̇וד לאן היה ידל עלי מעני כאן ולא פרק
בין קולך כאן או וג̇ד פי אללסאן אלעבראני ואלסר כלה
פי תכרירה אללפט̇ בעינה אלד̇אל עלי אלוג̇וד פי מערץ̇
אלצפה לאן אשר תקתצ̇י ד̇כר אלצפה אלמתצלה בהא
לאנהא אסם נאקץ̇ יחתאג̇ אלי צלה במעני אלד̇י ואלתי
פי אלערבי פג̇על אלאסם אלאול והו אלמוצוף אהיה
ואלאסם אלת̇אני אלד̇י וצף בה אהיה והו הו בעינה
פבאנה צרח באן אלמוצוף הו אלצפה בעינהא פכאן ד̇לך
תביין מעני אנה מוג̇וד לא בוג̇וד פג̇א תלכיץ̇ ד̇לך אלמעני
ושרחה הכד̇א אלמוג̇וד אלד̇י הו אלמוג̇וד אי אלואג̇ב אלוג̇וד
והד̇א הו אלד̇י יודי עליה אלברהאן צ̇רורה אן הנא שי
ואג̇ב אלוג̇וד לם יעדם ולא יעדם כמא סאבין ברהאן ד̇לך
פלמא אעלמה תעאלי באלדלאיל אלתי ית̇בת בהא וג̇ודה
ענד עלמאיהם לאן בעד הד̇א ג̇א לך ואספת את זקני

אללה אן כאן מערפה אסמה דלילא תם אנה בעד אעלאמה לה תעאלי הדא זאסם קאל לה לך ואספת את זקני ישראל ושמעו לקולך ובעד הדא גאוב הו ע״אם וקאל והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי וקד תקדם קולה תעאלי לה ושמעו לקולך פקאל לה תעאלי בעד דלך מה זה בידך ויאמר מטה ואלדי תעלמה פיבין לך כל הדא אלמשכל הו מא אקול לך קד עלמת שהרה מדאהב אלצאבה פי תלך זאומאן וכון אלנאס כלהם אלא אחאד עובדי עבודה זרה אעני אעתקאד זרוחאניאת וזאסתנזאלאת ועמל אלטלסמאת וכאן דעוי כל מדע פי זאומאן כלהא אמא אן ידעי אנה חצל לה נטר ואסתדלאל דלה באן תם אלאה ללעאלם בגמלתה מתל אברהם או ידעי אנה נזלת עליה רוחאניה כוכב או מלך ונחו דלך פאמא שבין ידעי אלנבוה באן אללה כלמה וארסלה פלם יסמע הדא קט קבל משה רבנו ולא יגלטך מא גא פי אלאבות מן דכר כלאם אללה להם ותגלית עליהם לאנך לא תגד דלך אלנחו מן אלנבוה לידעוא אלנאס או לירשדוא גירהם חתי קאל אברהם או יצחק או יעקב או מן תקדמהם ללנאס קאל לי אללה אפעלוא או לא תפעלוא או ארסלני לכם הדא לם יכן קט בל כאן אלכטאב להם פי מא יכצהם לא גיר אעני פי כמאלהם וארשאדהם למא יפעלון ותבשירהם במא יוול אליה אמר נסלהם לא גיר והם כאנוא ידעון זנאס באלנטר ואלתעלים כמא כאן ענדנא

פהי יאמין לכל דבר · וקד כרנא ען גרצנא אלשריף ונטרנא אלדקיק אלי אלנטר פי אבטאל הדיאן יבח בטלאנה לכל מבחן באלנטר לכן דעת לדלך צרורה דכרנא אלשמות ומענאהא ומא שהר ענד אלגמהור מן אמרהא וארגע אלי גרצי קד נבהנא עלי אן כל אסמיה לה תעאלי משתקה אלא שם המפורש וינבגי אן נתכלם פי הדא אלאסם והו אהיה אשר אהיה פי פצל מפרד למא פי דלך מן אלמעני אלדקיק אלדי נחן בסבילה אעני נפי אלצפאת :

פצל סג

נקדם תוטיה ונקול אן הדא אלדי קאלה ע״אם ואמרו לי מה שמו מה אמר אליהם כיף צאר דלך אלאמר לאומא לה הדא אלסואל חתי יטלב במא דא יגאוב עליה אמא קולה והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך יי פהו בין גדא אן הכדא יגב או יקאל לכל מן אדעי אלנבוה חתי יאתי בדליל ואיצא אן כאן אלאמר כמא יבדו אנה מגרד אסם ינטק בה פלא יכלו אלאמר אן יכונוא ישראל קד עלמוא דלך אלאסם או לם יסמעוה יומא קט פאן כאן מעלומא ענדהם פלא חגה לה פי אלאכבאר בה לאן עלמה בה כעלמהם ואן כאן גיר מסמוע ענדהם פמא אלדליל אן הדא אסם

קולהם פי דלך שם בן ארבעים ושתים אותיות קדוש ומקודש ואין מוסרין אותו אלא למי שהוא צנוע ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו ודבורו בנחת עם הבריות וכל היודעו וזהיר בו ומשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות ותלמודו מתקים בידו ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא הדׄא נץ̇ אלתלמוד פמא אבעד מא יׄפהם מן הדׄא אלקול ען קצד קאילה ודלך אן אלאכתׄר יטן אנהא אחרף ינטק בהא לא גיר ולא יעתבר להא מעני פינאל בהא הדׄה אלאמור אלעטׄימה̈ ויחתאג̇ להא להדׄא אלאסתעדאד אלכלקי ואלתהׄו̈ אלכתׄיר אלדׄי דכר ובין̈ הו אן הדׄא כלה אנמא הו תעריף מעאני אׄאהיה̈ מן גמלה̈ אלמעאני אלתי הי סתרי תורה כמא אוצׄחנא. וקד תבין̈ פי אׄכתב אׄמדונה̈ פי אלעלם אלאלאהי אן הדׄא אלעלם לא ימכן נסיאנה אעני אדראך אלעקל אלפעאל והו מעני קולה ותלמודו מתקים בידו פלמא וגד אלאקואם אׄשראר אלג̇האל הדׄה אלנצוץ אתסע להם אלכדׄב ואלקול באן יג̇מעוא אי אחרף שאוא ויקולון הדׄא שם יפעל ויצנע אדׄא כׄתב או אדׄא קיל עלי צפה̈ כדׄא תׄם כׄתבת תלך אלאכאדׄב אלתי אבתדעהא אלשריר אלג̇אהל אלאול ואנתקלת תלך אלכתב לאידי אלאכׄיאר אלורעין אלבלה אלדׄין ליס ענדהם מיזאן יערפון בה אלחק מן אלבאטל פכתמוהא וׄוג̇דת פי תרכתהם פטׄן בהא אׄצחה̈ ובאלג̇מלה̈

בן שתים עשרה אותיות קאלוא בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם משרבו הפריצים היו מוסרין אותו לצנועים שבכהונה והצנועים שבכהונה היו מבליעים אותו בנעימות אחיהם הכהנים אמר ר' טרפון פעם אחת עליתי אחר אבי אמא לדוכן והטיתי אזני אצל כהן ושמעתי שהבליעו בנעימות אחיו הכהנים ובאן ענדהם איצא שם בן שתים וארבעים אותיות ומעלום ענד כל די תצוֹר אנה לא ימכן בוגה אן תכון אתנאן וארבעון חרפא כלמה ואחדה ואנמא כאנת הדה כלמאת עדה מגמוע אחרפהא אתנאן וארבעון ולא ריב אן תלך אלכלמאת דאלה עלי מעאני צרורה תלך מעאני תקרב מן תחקיק תצור דאתה תעאלי באלוגה אלדי קלנא ואנמא סמית הדה אלכלמאת אלכתירה אלאחרף שם לכונהא תדל עלי מעני ואחד פקט כסאיר אלאסמא אלמרתגלה ואנמא כתרת תלך אלכלמאת להפהים אלמעני לאן מעני אלואחד קד יפהם באלפאט כתירה פאפהם הדא ואעלם אנה כאן הדא אלשי אלדי יעלם תעלים מעאני אלמדלול עליהא בתלך אלאסמא לא מגרד אלנטק באלאחרף אלערי ען כל תצור ולם יטלק קט עלי הדא שם בן שתים עשרה אותיות ולא עלי שם בן ארבעים ושתים אותיות אסם שם המפורש בל שם המפורש הו השם המיוחד לו כמא בינא אמא הדאן פכאנא יפידאן עלמא מא אהיא צרורה ודליל כונה יפיד עלמא

אן הדֹא אלדֹי קאלוא שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין
אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע ליס דֹלך
כיף ינטק בה פקט אלא ותעלים אלמעני אלדֹי מן אגלה
ארתגל הדֹא אלאסם פיכון פי דֹלך סר אלאהי איצֹא תם
אן כאן ענדהם אסם פיה אתֹנא עשר חרפא והו פי אלקדושה
דון הדֹא אלשם בן ארבע אותיות ואלאקרב ענדי אנה לם
יכן אסמא ואחדא אלא אסמין או תֹלאתֹה מגמוע אחרפהא
אתֹנא עשר וכאן הו אלדֹי יכני בה כלמא גא פי אלקריאה
שם בן ארבע אותיות כמא נכני נחן אליום באלף דלת
והדֹא לאסם איצֹא אלדֹי הו שם בן שתים עשרה אותיות
לא שך אנה כאן ידל עלי מעני אכץ מן דלאלה אלף
דלת ומא כאן ממנועא ולא מצֹנונא בה עלי אחד מן אהל
אלעלם אלא כל מן טלב תעלמה אעלם בה וליס כדֹלך
שם בן ארבע אותיות לאנה לם יעלמה קט אחד ממן
עלמה אלא לבנו ולתלמידו פעם אחת בשבוע פלמא צאר
אקואם מסֹכון יתעלמון הדֹא שם בן שתים עשרה אותיות
ויפסדון בדֹלך אעתקאדאת כמא יחדת לכל מן ליס
בכאמל אדֹא עלם אן אלאמר ליס כמא כאן יתכֹילה
אולא פכתמוא הדֹא אלשם איצֹא ולם יעלמוה אלא
לצנועים שבכהונה ליבארכוא בה אלנאס פי אלמקדש
אדֹ כאן קטעוא דֹכר השם המפורש מן אלמקדש איצֹא
לפסאד אלנאס קאלוא משמת שמעון הצדיק בטלו אחיו
הכהנים מלברך בשם לכנהם כאנוא יבארכון בהדֹא שם

פכיף אן יעתקדהא ולא יתסמי שם המפורש בונה גיר הדֿא אלשם בן ארבע אותיות אלמכתוב אלדֿי לא יֻקרא בחסב הגֿאיה ובביאן קאלוא פי ספרי כה תברכו את בני ישראל כה בלשון הזה כה בשם המפורש והנאך קיל במקדש ככתבו ובמדינה בכנויו ופי אלתלמוד קיל כה בשם המפורש אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכנויו תלמוד לומר ושמו את שמי שמי המיוחד לי פקד באן לך אן שם המפורש הו הדֿא שם בן ארבע אותיות ואנה וחדה הו אלדאל עלי אלדֿאת דון שרכה מעני אכֿר ולהדֿא קאלוא ענה המיוחד לי ואנא אבין לך אלשי אלדֿי דעא אלנאס למא יעתקדונה מן אמר אלשמות ואבין לך אצל הדֿה אלמסאלה ואכשף לך גטאהא חתי לא יבקי פיהא אשכאל אלא אן שית אן תגאלט נפסך פי פצל בעד הדֿא :

פצל סב

אמרנא בברכת כהנים ופיהא שם יי ככתבו אלדֿי הו שם המפורש ולם יכֻן מעלומא ענד כל אחד כיף ינטק בה ובאי אלחרכאת יחרך כל חרף מן חרופה או ישדֿ בעץ חרופה אן כאן חרפא משדֿדא פכאן אהל אלעלם יתנאקלון דֿלך אעני צפה אֻנטק בה ולא יעלֿמונה לאחד אלא לתלמיד הגון פעם אחת בשבוע ואנא אעתקד

תאסף ר׳ חנינה מן קולה הגדול הגבור והנורא לולא
אצ׳רורתאן אלתין דכר לכון הדה תוהם צפאת דאתיה אעני
אנהא כמאלאת מוגודה פיה ולמא כתרת הדה אלאסמא
אלמשתקה מן אלאפעאל לה תעאלי אוהמת לבעץ אלנאס
צפאת מתעדדה לה כתעדד אלאפעאל אלתי אשתקת
מנהא ולדלך ועד באנה סיחצל ללנאס אדראך יזיל להם
הדא אלאלתבאס וקאל ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו
אחד יעני אנה כמא הו ואחד כדלך ידעי חינידׄ באסם
ואחד פקט והו אלדאל עלי אלדאת פקט לא אנה יכון
משתקא ופי פרקי ר׳ אליעזר קאלוא עד שלא נברא
העולם היה הקב״ה ושמו בלבד פתאמל כיף צרח באן
הדה אלאסמא אלמשתקה כלהא אנמא חדתת בעד חדות
אלעאלם והדא צחיח אנהא כלהא אסמא וצעת בחסב
אלאפעאל אלמוגודה פי אלעאלם אמא אדא אעתברת
דאתה מערא מגרדה ען כל פעל פלא יכון לה אסם
משתק בוגה בל אסם ואחד מרתגל ללדלאלה עלי דאתה
ולים ענדנא שם גיר משתק אלא הדא והו יוד הא ואו הא
אלדי הו שם המפורש באטלאק לא תטן גיר הדא ולא
יכטר בבאטרך הדיאן כתאב אלקמיעות ומא תסמעה
מנהם או תגדה פי כתבהם אלכיפה מן אסמא ילפקונהא
לא תדל עלי מעני בוגה ויסמונהא שמות ויזעמון אנהא
תחתאג קדושה וטהרה ואנהא תפעל עגאיב כל הדה
אלאשיא אכבאר לא יליק באנסאן כאמל אן יסמעהא

לך הדֿא פי אדני כֿאצה̈ אֿמבני בה לכונה אכֿן אֿאסמא אלמשהורה̈ לה תעאלי אמא סאירהא מתֿל דיין וצדיק וחנון ורחום ואלהים פבינה̈ אלעמום ואלאשתקאק אמא אלשם אלדֿי יתהגא מן יוד הא ואו הא פלא יעלם לה אשתקאק משהור ולא ישארך פיה̈ אלגיר ולא שך אן הדֿא אלאסם אלעטים אלדֿי לא ינטק בה כמא עלמת אלא פי אלמקדש וכהני יי המקודשים כֿאצה̈ פי ברכת כהנים וכהן גדול פי יום הצום ידל עלי מעני מא לא שרכה̈ בין אללה תעאלי ובין מא סואה פי דֿלך אלמעני ולעלה ידל בחסב אללגה̈ אלתי לים ענדנא אליום מנהא אלא אנזר שי ובחסב מא ינטק בה איצֿא עלי מעני וגוב אלוגוד ובאלגמלה̈ עטמה̈ הדֿא אלאסם ואלמחאמאה̈ ען אלנטק בה לכונה דאלא עלי דֿאתה תעאלי מן חית לא ישארך אחד מן אלמכלוקין פי תלך אלדלאלה̈ כמא קאלוא ענה ז״ל שמי המיוחד לי אמא סאיר אלאסמא פהי כלהא תדל עלי צפאת לא עלי דֿאת פקט בל עלי דֿאת צפאת לאנהא משתקה̈ ולהדֿא תוהם אֿתכתיר איעני אנהא תוהם וגוד צפאת ואן תם דֿאת ומעני זאיד עלי אלדֿאת אדֿ הכדֿא הי דלאלה̈ כל אסם משתק פאנה ידל עלי מעני ועלי מוצוע לם יצרח בה אקתרן בה דֿלך אֿמעני ולמא תברהן אן אללה תעאלי לים הו מוצועא מא אקתרנת בה מעאני עלם אן אלאסמא אלמשתקה̈ הי אמא בחסב נסבה̈ אלפעל אליה או בחסב אֿארשאד לכמאלה ולהדֿא

הדה אלדארת אלמסמאה אלאהא מתלא הי דאת פיהא מעאני מתעדדה תתצף בהא פקד אוקענא תלך אסמיה עלי עדם מחץ פתאמל כיף כטר פי איגאב אלצפאת לה פאלדי ינבגי אן יעתקד פי מא גא מן אלצפאת פי כתאב אלתנזיל או כתב אלאנביא אנהא כלהא ללארשאד לכמאלה תעאלי לא גיר או צפה אפעאל צאדרה ענה כמא בינא :

פצל סא

גמיע אסמאיה תעאלי אלמוגודה פי אלכתב כלהא משתקה מן אפעאל והדא מא לא כפא בה אלא אסם ואחד והו יוד הא ואו הא פאנה אסם מרתגל לה תעאלי ולדלך סמי שם מפורש מענאה אנה ידל עלי דאתה תעאלי דלאלה בינה לא אשתראך פיהא אמא סאיר אסמאיה אלמעטמה פתדל באשתראך לכונהא משתקה מן אפעאל יוגד מתלהא לנא כמא בינא חתי אן אלאסם אלמכני בה ען יוד הא ואו הא הו איצא משתק מן אלסיאדה דבר האיש אדני הארץ ואלפרק בין קולך אדני בכסר אלנון ובין אן תקולה במד אלנון באלקמץ מתל אפרק בין קולך שרי אלדי מענאה ראיסי ובין קולך שרי אשת אברם לאן פי דלך תפכים ועמום ללגיר וקד קיל ללמלאך אדני אל נא העבר ואנמא בינת

סואלבה כאן אקצר אדראכא כמא בינא פי אול הדׄא
אלפצל ׃ ואמא אלדׄי יוגב לה צפה פלא יעלם שיא גיר
מגרד אלאסם אמא אלשי אלדׄי תכׄיל אנה וקע עליה
הדׄא אלאסם פהו מעני גיר מוגוד בל מכׄתרע כאדׄב פכאנה
אוקע הדׄא אלאסם עלי מעני מעדום אדׄ ליס פי אלוגוד
שי הו כדׄא ומתׄאל דׄלך אן יכון אנסאן סמע באסם אלפיל
ועלם אנה חיואן וטלב אן יערף בשכלה וחקיקתה פקאל
לה אלצׄאל או אלמׄצל הו חיואן דׄו רגל ואחדה ותׄלתׄה
אגנחה מקים פי אעמאק אלבחר גסמה שפאף ולה וגה
עריץׄ מתׄל וגה אלאנסאן וצורתה ושכלה ויתכלם מתׄל
אלאנסאן ותארה יטיר פי אלהוא ותארה יסבח כאלסמך
פאני לא אקול אן הדׄא תצור אלפיל עלי כלאף מא הו
עליה ולא אנה מקצר פי אדראך אלפיל בל אקול אן הדׄא
אלשי אלדׄי תכׄילה בהדׄה אלצפה מכׄתרע כאדׄב וליס פי
אלוגוד שי הכדׄא בל הדׄא שי מעדום אוקע עליה אסם
שי מוגוד מתׄל ענקא מגרב ופרס אנסאן ונחו דׄלך מן
צור אלכׄיאליה אלתי אוקע עליהא אסם שי מן אלמוגודאת
אמא אסם ואחד או אסם מרכב פכדׄלך אלאמר הנא
סוא ודׄלך אן אללה גל תׄנאוה הו מוגוד תברהן וגודה
אנה ואגב ואלדׄי ילזם ען וגוב אלוגוד אלבסאטה אלמחצׄה
כמא סאברהן ואמא אן תלך אלדׄאת אלבסיטה אלואגבה
אלוגוד כמא קיל הי דׄאת צפאת ומעאני אכׄרי תלחקהא
פהו שי גיר מוגוד בוגה כמא תברהן פאדׄא קלנא אן

באלחד ואן כאן ואחדא באלגוד לאן מעני אלמוצוע גיר
מעני אׄמחמול עליה וסיתבין לך פי פצול הדה אׄמקאלה
אׄברהאן עלי אמתנאע אׄתרכיב פיה תעאלי בל אׄבסאטה
אלמחצׄה פי אלגאיה אלקצוי ולא אקול אן מוגב צפאת
ללה תעאלי מקצר ען אדראכה או משרך או אדרכה עלי
כלאף מא הו עליה בל אקול נפי וגוד אלאלאהה מן
אעתקאדה והו לא ישער וביאן דלך אן אׄמקצר ען אדראך
חקיקה אמר מא הו אלדי ידרך בעצׄהא ויגהל בעצׄהא
מתׄל מן ידרך מן מעני אלאנסאן לואזם אלחיואניה ולא
ידרך לואזם אלנטק ואללה תעאלי לא תכתׄיר פי חקיקה
וגודה פיפהם מנה שי ויגהל שי אכר וכדלך אלמשרך
לאמר מא הו אלדי תצור חקיקה דאת מא עלי מא הי
עליה ואוגב מתׄל תלך אׄחקיקה לדאת אכרי והדה אׄצפאת
עלי ראי מן יתׄבתהא ליסת הי דאת אׄלאלאה בל מעאני זאידה
עלי אלדאת וכדלך איצׄא אלדי ידרך אלשי עלי כלאף
מא הו עליה לא בד צׄרורה אן ידרך מנה שיא מא עלי
מא הו עליה ואמא מן יתצור אן אלדוק כמיה פלא אקול
אנה תצור אלשי עלי כלאף מא הו עליה בל אקול אנה
גהל וגוד אלדוק ולם יעלם הדה אלאסמיה עלי מא דא
תקע והדא נטר דקיק גדא פאפהמה ובחסב הדא אלביאן
תעלם אן אלמקצר ען אדראך אלאלאה ואלבעיד ען
מערפתה הו אלדי לם יתבין לה סלב מעני מן אלמעאני
אלתי קד תברהן לגירה סלבהא ענה פכל מן קלת

אלבצאיר פאפהם הדא גדא ואערפה וכן בה גביטא פקד
באן לך אלטריק אלתי אדא סלכתהא קרבת מנה תעאלי
פאסלכהא אן שית · ואמא וצפה תעאלי באלאיגאבאת
פפיה כטר עטים לאנה קד תברהן אן כל מא עסאה אן
נטנה כמאלא ולו כאן דלך אלכמאל מוגודא לה בחסב
ראי מן יקול באלצפאת פאנה ליס מן נוע אלכמאל אלדי
נטנה בל באשתראך יקאל פקט עלי מא בינא פבאצ׳רורה
תכרג למעני אלסלב לאנך אדא קלת עאלם בעלם ואחד
בדלך אלעלם אלגיר מתגיר ולא מתכתר יעלם אלאמור
אלכתירה אלמתגירה אלדאימה אלתגדד מן גיר אן יתגדד
לה עלם ועלמה באלשי קבל כונה ובעד חצולה מוגודא
ובעד עדמה מן אלוגוד עלם ואחד לא תגיר פיה פקד
צרחת באנה עאלם בעלם ליס מתל עלמנא ובדלך ילזם
אנה מוגוד וליס במעני אלוגוד פינא פקד אתית באלסואלב
צ׳רורה פלם תחצל עלי תחקיק צפה דאתיה לכן חצלת
עלי אלתכתיר וכונך תעתקד אנה דאת מא ולהא צפאת
מגהולה אד הדה אלתי תזעם איגאבהא לה אנת תנפי
ענהא אלשבה בהדה אלצפאת אלמעלומה ענדנא פהי
אדא ליסת מן נועהא פכאנה קד כרג בך אלאמר באיגאב
אלצפאת אן קלת אן אללה תעאלי מוצוע מא תחמל עליה
מחמולאת מא לא דלך אלמוצוע מתל הדה אלמחמולאת
פיכון גאיה אדראכנא בהדה אלעקידה אלשרך לא גיר
לאן כל מוצוע פהו דו מחמולאת בלא שך והו אתנאן

הדה אלאסמיה עלי אי שי תקע הל עלי גוהר מא או עלי
ערץ תם תבין לשבין אכר אנהא ליסת בערץ תם תבין
לאכר אנהא ליסת במעדן תם תבין לאכר אנהא ליסת
בחיואן תם תבין לאכר אנהא ליסת בנבאת מתצל באארץ
תם תבין לאכר אנהא ליסת בגסם ואחד מתצל אתצאלא
טביעיא תם תבין לאכר אנהא ליסת דאת שכל
בסיט כאלואח ואבואב תם תבין לאכר אנהא ליסת כרה
ותבין לאכר אנהא ליסת הי מכרוטה ותבין לאכר אנהא
ליסת מדורה ולא דאת אצלאע מסתויה ותבין לאכר אנהא
ליסת מצמתה פבין הו אן הדא אלאכיר יכאד אנה וצל
לתצור אספינה עלי מא הי עליה בהדה אצפאת אסלביה
וכאנה סאוי מן תצורהא באנהא גסם מן כשב מגוף
מסתטיל מולף מן אכשאב עדה אדי קד תצורהא בצפאת
אלאיגאב אמא אלמתקדמון אלדין מתלנא בהם פכל
ואחד מנהם אבעד מן תצור אלספינה מן אלדי בעדה
חתי אן אלאול פי מתלנא לא יעלם גיר מגרד אלאסמיה
פקט פהכדא תקרבך צפאת אלסלב מן מערפה אללה
תעאלי ואדראכה פאחרץ כל אלחרץ אן תזואד סלב שי
באלברהאן לא אן תסלב באלקול פקט פאנה כלמא
תבין לך באלברהאן סלב שי מטנון וגודה לה תעאלי
ענה כנת קד קרבת מנה דרגה בלא שך ובהדה אלגהה
צאר קום מקרבין מנה גדא ואכרון פי גאיה אלבעד
לא אן תם קרב מכאן פיקרב מנה ויבעד כמא יטן עמיאן

אלנטר לאיק באלכואץ אלדין תעטים אללה ענדהם מא הו כאן יקולוא מא לא ינבגי כל כאן יעקלוא כמא ינבגי· וארגע אלי תמאם אלתנביה עלי קול ר׳ חנינה ואחכאמה לם יקל משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיה לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו כמאה דינרין לאנה כאן ידל הדא אלמתל עלי אן כמאלאתה תעאלי אכמל מן הדה אלכמאלאת אלתי תנסב לה לכנהא מן נועהא ולים יאמר כדלך כמא ברתנא כל חכמה הדא אלמתל הו קולה דינרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף לידל אן הדה אלתי הי ענדנא כמאלאת לים ענדה תעאלי מן נועהא שי אלא כלהא נקץ פי חקה כמא בין וקאל פי הדא אלמתל והלא גנאי הוא לו· פקד אעלמתך אן כל מא תועמה מן הדה אלצפאת כמאלא הו נקץ פי חקה תעאלי אדא כאן מן נוע מא ענדנא וקד ארשדנא שלמה ע״אם פי הדא אלמעני במא פיה כפאיה וקאל כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים :

פצל ס

אנא. אריד אן אמתל לך אמתאלא פי הדא אלפצל תזדאד בהא תצורא לוגוב תכתיר צפאתה באלסואלב ותזדאד בהא נפורא מן אעתקאד צפאת איגאב לה תעאלי אנזל אן אנסאנא תחקק אן אלספינה מוגודה ולם יעלם

מא יֻצַּחַךְ אלאנסאן בחסב טבאעה ענד סמאעה ויבכיה
ענד אלתאמֻّל כיף תקאל תלך אלאקאויל פי חק אללה
עז וגל ולולא שפקת עלי תנקיץ אלקאילין לארדת עליך
מנהא שיא חתי תתנבה עלי מוצׄע אתעדי פיהא לכנהא
הי אקאויל באדיה אנקץ גדא למן יפהם וינבני אן תעתבר
ותקול אדׄא כאן לשון הרע והוצאת שם רע עציאנא עטׄימא
פכם באׄחרי יכון אטלאק אללסאן פי חק אללה תעאלי
ווצפה באוצאף תעאלי ענהא ולא אקול אן דׄלך עציאן
בל חרוף וגדוף בשגגה מן אלגמהור אלסאמעין ומן דׄלך
אלגאהל אלקאיל אמא מן אדרך נקץ תלך אלאקאויל
ויקולהא פהו ענדי מן גמלה מן קיל פיהם ויחפאו בני
ישראל דברים אשר לא כן על יי׳ אלהיהם וקיל ולדבר
על יי׳ תועה פאן כנת ממן יחום על כבוד קונו פלא
ינבגי לך אן תסמעהא בוגה פכיף אן תקולהא פכיף אן
תעמל מתלהא וקד עלמת קדר אתם מן יטיח דברים
כלפי מעלה ולא ינבגי לך בוגה אן תתערץ לצפאת
אללה באלאיגאב לתעטׄימה בזעמך ולא תכׄרג ען מא
רתבה אנשי כנסת הגדולה פי צׄלאואת ואלברכות פפי
דׄלך אלכפאיה בחסב אלצׄרורה ואי כפאיה כמא קאל
ר׳ חנינה אמא סאיר מא גא פי כתב אלאנביא פיُקרא
ענד אלמרור בה לבנה יעתקד פיה מא קד בינّא אנהא
צפאת אפעאל או ללדלאלה עלי סלב עדמהא והדׄא
אלמעני איצׄא לא יׄדאע ללגמהור כל הדׄא אלנחו מן

צלאתנא בהא ואחדה כונהא גאת פי אלתורה ותאניה כונהא רתב אלאנביא צלאה בהא פלולא צׄרורה צׄאולי למא דכרנאהא ולולא אלצׄרורה אלתאניה למא אזלנאהא ען מוצׄעהא ולא צלונא בהא ואנת מסתמר פי אלצפאת פקד תבין לך איצׄא מן הדׄא אלכלאם אן לים כל מא תגדה מן אלצפאת אלמנסובה ללה פי כתב אלאנביא יגוז לנא אן נצלי בהא ונקולהא לאנה לם יקל אלמלא דאמרינהו משה רבנו לא הוינא יכלינן למימרינהו אלא שרטא אכר ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה וחינידׄ גאז לנא אן נצלי בהא ולים כמא עמל אלגהאל באלחקיקה אלדין אטנבוא וטולוא ואגתהדוא פי צלואת אלפוהא וכטב חברוהא יתקרבון בהא ללה בזעמהם יצפון אללה פיהא באוצאף לו וצף בהא שכץ מן אלנאס לכאן דׄלך נקצא פי חקה לאנהם לם יפהמוא הדׄה אלמעאני אלגלילה אלגריבה מן עקול אלגמהור ואתכׄדׄוא אללה עז וגל מרכׄסה אלסנתהם וצפוה וכׄאטבוה בכל מא יטׄנונה סאיגא ויטנבון פי דׄלך חתי יחרכונה ללאנפעאל בזעמהם ולא סימא אן וגדוא נץ כלאם נבי פי דׄלך כאן אלאמר מבאחא להם אן יאתוא בנצוץ ינבגי תאוילהא בכל וגה פינקלונהא עלי טׄואהרהא וישתקון מנהא ויפרעון ויבנון עליה אקאויל וכתׄר אסתבאחה הדׄא ענד צׄשערא וצׄכטבא או ענד מן יזעם אנה יקול שערא חתי אלפת אקאויל בעצׄהא כפר מחץ ובעצׄהא פיה מן צׄסכׄף ופסאד צׄכׄיאל

פיה נקצא מא פאלסבות אולי ואלאקתצאר עלי מדארך
אלעקול כמא אמר אלכאמלון וקאלוא אמרו בלבבכם על
משכבכם ודמו סלה וקד עלמת קולהם ומשהורה אלתי
לית כאנת כל יאקאויל מתלהא ואנא אדכרהא לך בנצהא
ואן כאנת קולה מחפוטה לאנבהך עלי מעאניהא קאלוא
ההוא דנחית קמיה דר' חנינה אמר האל הגדול הגבור
והנורא האדיר והחזק הירא והעזוז אמר ליה סימתינהו
לכולהו שבחי דמרך השתא אנן תלת קמיתא אלמלא
דאמרינהו משה רבנו באוריתא ואתו אנשי כנסת הגדולה
ותקנינהו בתפלה אנן לא יכילנן למימרינהו ואת אמרת
ואזלת כולי האי משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם
שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף
והלא גנאי הוא לו הנא אנתהי קול הדא יפאצל פתאמל
אולא תאפפה וכראהתה לתכתיר צפאת איגאב ותאמל
כונה צרח באן אלצפאת לו תרכנא למגרד עקולנא למא
קלנאהא אבדא ולא נטקנא בשי מנהא ואנמא למא יגאת
צרורה יכטאב ללנאס במא יחצל להם תצורא מא כמא
קאלוא דברה תורה כלשון בני אדם אן יוצף להם אללה
בכמאלאתהם פנאיתנא אן נקף ענד תלך אלאקאויל ולא
נסמיה בהא אלא ענד אלקראה להא פי אלתורה פקט
לכן למא גאוא איצא אנשי כנסת הגדולה והם אנביא
ורתבוא דכרהא פי אלצלאה גאיתנא אן נקולהא פקט
פרוח הדא אלקול כונה צרח אן צרוריתין אתפקת פי

וכלמא אוגבת לה שיא זאדא כנת משבהא ובעדת ען מערפה חקיקתה וכהדה אנהה ינבגי אן יקרב מן אדראכה באלבחת ואלטלב חתי יעלם אסתחאלה כל מא יסתחיל עליה לא באן תוגב לה שיא עלי נחה אנה מעני זאיד עלי דאתה או עלי אן דלך אלמעני כמאל פי חקה למא תגדה כמאלא פי חקנא לאן אכמאלאת כלהא הי מלכאת מא ולא כל מלכה תוגד לכל די מלכה ואעלם אנך מתי אוגבת לה שיא אכר פיכון בעדך ענה בגהתין ואחדה לכון כל מא תוגבה הו כמאל לנא ותאניה אנה ליס בדי שי אכר בל דאתה הי כמאלאתה במא בינא ולמא שער כל אחד באן לא וצול לאדראך מא פי קותנא אן נדרך אלא באלסלב ואלסלב לא יערף שיא בוגה מן חקיקה אלאמר אלדי סלב ענה אלשי אלדי סלב צרח אלנאס כלהם אלמאצון ואלאתון באן אללה תעאלי לא תדרכה אלעקול ולא ידרך מא הו אלא הו ואן אדראכה הו אלעגז ען נהאיה אדראכה וכל אלפלאספה יקולון אבהרנא בגמאלה וכפי ענא לשדה טהורה כמא תכפי אלשמס ענד אלאבצאר אלצעיפה ען אדראכהא וקד אטנב פי הדא במא לא פאידה פי תכרארה הנא ואבלג מא קיל פי הדא אלגרץ קולה פי אתלים לך דמיה תהלה שרחה אלסכות ענדך הו אלתסביח והדה בלאגה עטימה גדא פי הדא אלמעני לאנא אי שי קלנאה נקצד בה תעטימא ותמגידא נגד פיה חמלא מא פי חקה תעאלי ונלחט

צפאת אלמוצוף תכ̇ץ אכת̇ר וקרב אלואצף מן אדראך חקיקתה כד̇לך כלמא זדת פי אלסלב ענה תעאלי קרבת מן אלאדראך וכנת אקרב אליה מן אלד̇י לם יסלב מא תברהן לך אנת סלבה פלהד̇א קד יתעב אלאנסאן סנין עדידה̈ פי פהם עלם מא ותחקיק מקדמאתה חתי יאכ̇דה יקינא יכון נתיג̇ה̈ ד̇לך אלעלם כלה אן נסלב ען אללה מעני מא תעלם באלברהאן אנה מחאל אן ינסב לה הד̇א אלמעני ואכ̇ר מן אלמקצרין פי אלנט̇ר לא יתברהן לה ד̇לך ויכון אלאמר ענדה משכוכא פיה הל יוג̇ד ד̇לך אלמעני ללה או לא יוג̇ד לה ואכ̇ר מן אלעמיאן אלבצאיר יוג̇ב לה ד̇לך אלמעני אלד̇י תברהן סלבה מת̇ל מא סאברהן אנה ליס בג̇סם ואכ̇ר ישך ומא יעלם הל הו ג̇סם או ליס בג̇סם ואכ̇ר יקטע אנה ג̇סם וילקי אללה בהד̇ה אלעקידה̈ פכם בין אלת̇לת̇ה̈ אשכ̇אץ מן אלתבאין אלאול בלא שך אקרב מן אללה ואלת̇אני בעיד ענה ואלת̇אלת̇ אבעד כד̇לך אד̇א פרצ̇נא ראבעא תברהן ענדה אמתנאע אלאנפעאלאת פי חקה תעאלי ואלאול אלד̇י נפי אלג̇סמאניה̈ לם יתברהן לה ד̇לך פאן הד̇א אלראבע בלא שך אקרב אלי אללה מן אלאול והכד̇א דאימא חתי אד̇א וג̇ד שכ̇ץ תברהן לה אמתנאע אשיא כת̇ירה̈ עליה תעאלי הי ענדנא ממכן אן תוג̇ד לה או תצדר ענה נאהיך אן נעתקד ד̇לך לאזמא פאן ד̇לך אלשכ̇ץ אכמל מנא בלא שך פקד תבין לך אן כלמא תברהן לך סלב שי מא ענה כנת אכמל

פאנא לא נדרך גיר אניתה פקט ואן תם מוגוד לא
ישבהה שי מן אלמוגודאת אלתי אוגדהא ולא ישארכהא
פי מעני בוגה ולא תכתיר פיה ולא עגז ען איגאד מא
סואה ואן נסבתה ללעאלם נסבה אלרבאני ללספינה
וליסת הדה איצא נסבה חקיקיה ולא שבה צחיח בל הי
לארשאד אלדהן אנה תעאלי מדבר ללמוגודאת אלמעני
אנה ימדהא ויחרז נטאמהא כמא ינבגי וסיבין הדא אלמעני
באבלג מן הדא פסבחאן מן אדא לאחטת אלעקול דאתה
עאד אדראכהא תקצירא ואדא לחטת לזום אפעאלה ען
אראדתה עאד עלמהא גהלא ואדא ראמת אלאלסן תעטימה
באוצאף עאדת כל בלאגה עיא ותקצירא :

פצל נט

ללסאיל אן יסאל ויקול אדא כאן לא חילה פי אדראך
חקיקה דאתה ויודי אלברהאן אן אלשי אלמדרך
הו אנה מוגוד פקט וצפאת אלאיגאב קד אמתנעת כמא
תברהן פבאי שי יקע אלתפאצל בין אלמדרכין פאדא
אלדי אדרכה משה רבנו ושלמה הו אלדי ידרך אלשכץ
אלואחד מן בעץ אלטלבה והדא לא ימכן פיה זיאדה ומן
אלמשהור ענד אהל אלשריעה בל ענד אלפלאספה אן
אלתפאצל פי דלך כתיר פאעלם אן אלאמר כדלך ואן
אלתפאצל בין אלמדרכין עטים גדא לאן כלמא זיד פי

ותדביר לא מהמלה̇ וכאינה̇ כיף את̇פק אלא כבון כל מא ידב̇רה אלמריד בקצד וארادה̇ ת̇ם אדרכנא אן הד̇א אלמוג̇וד לא אכ̇ר מת̇לה פקולנא הו ואחד אלמעני נפי אלכת̇רה̇ פקד באן לך אן כל צפה̇ נצפה בהא פהי אמא צפה̇ פעל או יכון מענאהא סלב עדמהא אן כאן אלקצד בהא אדראך ד̇אתה לא פעלה ולא תסתעמל איצ̇א הד̇ה אלסואלב ולא תטלק עליה תעאלי אלא באלג̇הה̇ אלתי עלמת אנה קד יסלב ען אלשי מא לים שאנה אן יוג̇ד לה כמא נקול פי אלחאיט לא בציר ואנת תעלם יא איהא אלנאט̇ר פי הד̇ה אלמקאלה̇ אן הד̇ה אלסמא והי ג̇סם מתחרך קד שברנאהא וד̇רענאהא ואחטנא עלמא במקאדיר אג̇זא מנהא ובאכת̇ר חרכאתהא קד עג̇זת עקולנא כל אלעג̇ז ען אדראך מאהיתהא מע כוננא נעלם אנהא ד̇את מאדה̇ וצורה̇ צ̇רורה̇ גיר אנהא ליסת מת̇ל הד̇ה̇ אלמאדה̇ אלתי פינא פלד̇לך לא נקדר נצפהא אלא באלאסמא אלגיר מחצלה̇ לא באלאיג̇אב אלמחצל פאנא נקול אן אלסמא לא כפיפה̇ ולא ת̇קילה̇ ולא מנפעלה̇ פלד̇לך הי לא קאבלה̇ את̇ר ולא ד̇את טעם ולא ד̇את ראיחה̇ ונחו הד̇ה אלסואלב כל ד̇לך לג̇הלנא בתלך אלמאדה̇ פכיף תכון חאל עקולנא אד̇א ראמת אדראך אלברי ען אלמאדה̇ אלבסיט גאיה̇ אלבסאטה̇ אלואג̇ב אלוג̇וד אלד̇י לא עלה̇ לה ולא ילחקה מעני זאיד עלי ד̇אתה אלכאמלה̇ אלד̇י מעני כמאלהא סלב אלנקאיץ ענהא כמא בי̇נ̇א

מן גהתהא רתכתיר בוגה והי רתרשד אלדהן לגאיה מא
ימכן אלאנסאן אן ידרכה מנה תעאלי מתאל דלך אנה
תברהן לנא וגוב וגוד שי מא גיר הדה אלדואת אלמדרכה
באלחואס ואלמחאט בעלמהא באלעקל פקלנא ען הדא
אנה מוגוד אלמעני אנה יסתחיל עדמה תם אדרכנא אן
הדא אלמוגוד ליס הו מתל וגוד אלאסטקסאת מתלא
אלתי הי אגסאם מיתה פקלנא אנה חי אלמעני אנה
תעאלי ליס במאית תם אדרכנא אן הדא אלמוגוד איצא
ליס הו מתל וגוד אלסמא אלתי הי גסם חי פקלנא אנה
ליס בגסם תם אדרכנא אן הדא אלמוגוד ליס הו מתל
וגוד אלעקל אלדי ליס הו בגסם ולא מאית לכנה מעלול
פקלנא אנה תעאלי קדים אלמעני ליס לה סבב אוגדה
תם אדרכנא אן הדא אלמוגוד ליס וגודה אלדי הו דאתה
אנמא הו כאף לה פקט אן יכון מוגודא בל רתפיץ ענה
וגודאת כתירה וליס דלך כפיץ אלחרארה ען אלנאר ולא
כלזום אלצו ען אלשמס בל פיץ ימדהא דאימא בקאא
ואנטאמא בתדביר מחכם כמא סנבין פקולנא פיה מן
אגל הדה אלמעאני אנה קאדר ועאלם ומריד ואלקצד
בהדה אלצפאת אנה ליס בעאגז ולא גאהל ולא דאהל ולא
מהמל ומעני קולנא ליס בעאגז אן וגודה פיה כפאיה
לאיגאד אשיא אכר גירה ומעני קולנא לא גאהל אנה
מדרך אי חי לאן כל מדרך חי ומעני קולנא לא דאהל
ולא מהמל אן גמיע תלך אלמוגודאת גאריה עלי נטאם

נוע אלנבאת ולא מן נוע אלמעאדן כד̇לך איצ̇א אד̇א
כאן פי הד̇ה אלדאר אנסאן ועלמת אן פיהא גסם מא גיר
אנך לא תעלם מא הו פסאלת וקלת מא פי הד̇ה אלדאר
פקאל לך אלמג̇יב ליס פיהא מעדן ולא גסם נבאת פקד
חצל תכ̇צין מא ועלמת אן פיהא חיואן ואן לם תעלם
אי חיואן הו פבהד̇א אלג̇הה תשארך צפאת אלסלב
לצפאת אלאיג̇אב לאנהא לא בד̇ אן תכ̇צין תכ̇ציצא מא
ולו לם יכ̇ן פיהא מן אלתכ̇ציין אלא אזאלה מא ס̇לב מן
גמלה מא כנ̇א נטנה גיר מסלוב ואמא אלג̇הה אלתי
תפארק בהא צפאת אלסלב לצפאת אלאיג̇אב פאן צפאת
אלאיג̇אב ואן לם תכ̇צין פאנהא תדל עלי ג̇ז מן גמלה
אלשי אלמטלוב מערפתה אמא ג̇ז גוהרה או ערץ̇ מן
אעראצ̇ה וצפאת אלסלב לא תער̇פנא שיא בוג̇ה מן אלד̇את
אלמטלוב עלמהא מא הי אלא אן כאן ד̇לך באלערץ̇ כמא
מת̇לנא · ובעד הד̇ה אלמקדמה אקול אן אללה עז וג̇ל
קד תברהן אנה ואג̇ב אלוג̇וד לא תרכיב פיה כמא סנברהן
ולים נדרך אלא אנ̇יתה פקט לא מאהיתה פיסתחיל אן
תכון לה צפה איג̇אב לאנה לא אנ̇יה לה כארג̇ ען מאהיתה
פתדל אלצפה עלי אחדאהמא פנאהיך אן תכון מאהיתה
מרכ̇בה פתדל אלצפה עלי ג̇זאיהא נאהיך אן תכון לה
אעראץ̇ פתדל אלצפה איצ̇א עליהא פלא צפה איג̇אב בוג̇ה
אמא צפאת אלנפי פהי אלתי ינבגי אן תסתעמל לארשאד
אלד̇הן למא ינבגי אן יעתקד פיה תעאלי לאנהא לא ילחק

לא ילחקה תג̇יר ולא יתג̇דד לה מעני בוג̇ה לא אנה תעאלי ואקע תחת אלזמאן פתחצל מ̇קאי̇סה̇ מא בינה ובין ג̇ירה ממא פי זמאן פיכון ראשון ואחרון ואנמא הד̇ה̇ אלפאט̇ כלהא כלשון בני אדם כד̇לך קולנא אחד מענאה אנה לא נד̇ לה לא אן מעני אלוחדאניה̇ לאחק לד̇אתה :

פצל נח

אג̇מץ̇ ממא תקדם · אעלם אן וצף אללה עז וג̇ל באלסואלב הו אלוצף אלצחיח אלד̇י לא ילחקה שי מן אלתסאמח ולא פיה נקץ̇ פי חק אללה ג̇מלה̇ ולא עלי חאל אמא וצפה באלאיג̇אבאת פפיה מן אלשרך ואלנקץ̇ מא קד בינ̇אה וינבגי אן אבי̇ן לך אולא̇ כיף הי אלסואלב צפאת עלי ג̇הה̇ מא וכאי שי תפארק צפאת אלאיג̇אב ובעד ד̇לך אבי̇ן לך כיף לים לנא טריק פי וצפה אלא באלסואלב לא ג̇יר פאקול אן אלצפה̇ ליסת הי אלתי תכ̇צץ̇ אלמוצוף פקט חתי לא ישתרך פי תלך אלצפה̇ מע ג̇ירה בל אלצפה̇ קד תכון איצ̇א צפה̇ ללמוצוף ואן כאן ישתרך פיהא מע ג̇ירה ולא יחצל בהא תכ̇ציץ̇ מת̇אל ד̇לך אן ראית אנסאנא עלי בעד פסאלת וקלת מא הד̇א אלמראי̇ פקיל לך חיואן פהד̇ה̇ צפה̇ בלא שך להד̇א אלמראי̇ ואן כאן לם תכ̇צצה מן כל מא סואה לכנה חצל בהא תכ̇ציץ̇ מא והו אן הד̇א אלמראי̇ לים הו ג̇סמא מן

אעני אן ליס אלוחדה̈ מעני זאידא̈ עלי ד̇אתה כל הו
ואחד לא בוחדה̈ ולא תעתבר הד̇ה̈ אלמעאני אלדקיקה̈
אלתי יכאד ר̇תפות̇ אלאד̇האן באלאלפאט̇ אלמעתאדה̈
אלתי הי אכבר סבב פי ג̇תגליט לאן תציק בנא ג̇עבארה̈
ג̇רא ג̇דא פי כל לגה̈ חתי לא נתצו̇ר ד̇לך אלמעני אלא
בתסאמח פי אלעבארה̈ פלמא דמנא אלדלאלה̈ עלי כון
אלאלאה לא כת̇ידא לם יקדר אלקאיל יקול אלא ואחד
ואן כאן אלואחד ואלכת̇יר מן פצול אלכם פלד̇לך נלכ̇ץ
אלמעני ונרשד אלד̇הן לחקיקה̈ אלאמר בקולנא ואחד
לא בוחדה̈. כמא נקול קדים לדלאלה̈ עלי אנה גיד
חאדת̇ ופי קולנא קדים מן אלתסאמח מא הו בי̇ן טאהר
אד̇ אלקדים אנמא יקאל למא ילחקה אלזמאן אלד̇י הו
ערץ̇ ללחרכה̈ אלתאבעה̈ ללגסם והו איצ̇א מן באב
אלמצ̇אף לאן קולך אלקדים פי ערץ̇ אלזמאן כקולך
אלטויל ואלקציר פי ערץ̇ אלכט̇ וכל מא לא ילחקה ערץ̇
אלזמאן פלא יקאל פיה באלחקיקה̈ לא קדים ולא חאדת̇
כמא לא יקאל פי אלחלאוה̈ לא מעו̇גה̈ ולא מסתקימה̈
ולא יקאל פי אלצות לא מאלח ולא תפה והד̇ה̈ אלאשיא
לא כ̇פא בהא עלי מן ארתאץ̇ פי פהם אלמעאני עלי
חקאיקהא ואעתבדהא באדראך אלעקל להא ותג̇רידה
איאהא לא בג̇תג̇מ̇ל אלד̇י תדל עליה ג̇אלפאט̇ פכל מא
תג̇דה פי ג̇כתב מן וצפה תעאלי ראשון ואחרון פהו מת̇ל
נצ̇פה̈ תעאלי באלעין ואלאד̇ן ואלקצד בד̇לך אנה תעאלי

פצל נז

פי אלצפאת אגמין ממא תקדם· מעלום אן אלוגוד הו עארץ ערץ ללמוגוד פלדלך הו מעני זאיד עלי מאהיה אלמוגוד הדא הו אלאמר אלבין אלואגב פי כל מא לוגודה סבב פאן וגודה מעני זאיד עלי מאהיתה ואמא מא לא סבב לוגודה והו אללה עז וגל וחדה לאן הדא הו מעני קולנא ענה תעאלי· אנה ואגב אלוגוד פאן וגודה דאתה וחקיקתה ודאתה וגודה וליסת הי דאת ערץ להא אן וגדת פיכון וגודהא מעני זאידא עליהא אד הו ואגב אלוגוד דאימא לא טאריא עליה ולא עארצא ערץ לה פאדא הו מוגוד לא בוגוד וכדלך חי לא בחיאה וקאדר לא בקדרה ועאלם ליס בעלם כל אלכל ראגע למעני ואחד לא תכתיר פיה כמא סיבין · וממא יגב אן יעלם איצא אן אלוחדה ואלכתרה עוארץ ערצת ללמוגוד מן חית הו כתיר או ואחד קד בין דלך פי מא בעד אטביעה וכמא אן אלעדד ליס הו נפס אלמעדודאת כדלך ליס אלוחדה נפס אלשי אלמתוחד אד הדה כלהא איראץ מן גנס אלכם אלמנפצל תלחק אלמוגודאת אלמסתעדה לקבול מתל הדה אאיראץ אמא אלואגב אלוגוד אלבסיט באלחקיקה אלדי לא ילחקה תרכיב אצלא פכמא יסתחיל עליה ערץ אלכתרה. כדלך יסתחיל עליה ערץ אלוחדה

אראתיה אתי יזעמונהא לא תשבה אצפאת ולא יגמעהמא
חד ואחד ולים כדלך יפעלון בל יטנון אן יגמעהמא חד
ואחד ואן לא תשאבה בינהמא פקד באן למן יפהם מעני
אלתשאבה אנה תעאלי אנמא יקאל עליה ועלי כל מא
סואה מוגוד באשתראך מחץ ובדלך אנמא יטלק אלעלם
ואלקדרה ואלאראדה ואלחיאה עליה תעאלי ועלי כל די
עלם וקדרה וארארה וחיאה באלאשתראך אלמחץ אלדי
לא תשאבה מעני בינהמא אצלא ולא תטן אנהא תקאל
בתשכיך לאן אלאסמא אלתי תקאל בתשכיך הי אלתי
תקאל עלי שיין בינהמא תשאבה פי מעני מא ודלך
אמעני ערץ פיהמא ולים הו מקומא לדאת כל ואחד מנהמא
והדה אלאשיא אמנסובה לה תעאלי ליסת הי אעראצא
ענד אחד מן אהל אנטר והדה אצפאת אלתי לנא כלהא
אעראץ בחסב ראי אמתכלמין פיא לית שערי מן אין וקע
אלשבה חתי יגמעהמא חד ואחד פתכון מקולה בתואטו
כמא יזעמון פהדא ברהאן קטעי עלי כון הדה אלאוצאף
אלמנסובה לה לים בין מענאהא ומעני הדה אלמעלומה
ענדנא שרכה בוגה ולא עלי חאל ואנמא אלשרכה פי
אאסם לא גיר ואדא כאן דלך כדלך פלא ינבגי אן תעתקד
מעאני זאידה עלי אלדאת שבה הדה אלצפאת אלתי הי
זאידה עלי דאתנא למא אשתרכא פי אלאסם פהדא
אלמעני עטים אלגלאלה ענד אעארפין פאחפטה וחצלה
חק תחצילה ליכון עתידא למא יראד תפהימך איאה :

ואחדה גיר אנהמא מכתלפאן באלכבר ואלצגר או אשדה
ואצעף או נחו דלך פאנהמא גמיעא מתשאבהאן צרורה
ואן אכתלפא הדא אלנחו מן אלאכתלאף מתאל דלך
אן אלכרדלה ופלך אלכואכב אלתאבתה מתשאבהאן
פי אלאבעאד אלתלאתה ואן כאן הדא פי גאיה אלכבר
והדה פי גאיה אלצגר מעני וגוד אלאבעאד פיהמא ואחד
וכדלך אלשמע אלמדאב פי אלשמס ואסטקס אלנאר
מתשאבהאן פי אלחרארה ואן כאנת תלך אלחרארה פי
גאיה אלשדה והדה אלחרארה פי גאיה מן אלצעף לכן
מעני טהור הדה אלכיפיה פיהמא גמיעא ואחד והכדא
כאן ינבגי אן יפהם מן יעתקד אן תם צפאת דאתיה יוצף
בהא אלבארי והי אנה מוגוד וחי וקאדר ועאלם ומריד
אנהא ליסת הדה אלמעאני תנסב אליה ואלינא במעני
ואחד ויכון אלאכתלאף בין תלך אלצפאת ובין צפאתנא
באלאעטם או אלאכמל או אלאדום או אאתבת חתי יכון
וגודה אתבת מן וגודנא וחיאתה אדום מן חיאתנא וקדרתה
אעטם מן קדרתנא ועלמה אכמל מן עלמנא ואראדתה
אעם מן אראדתנא ויעם אלמעניין חד ואחד כמא יזעם
האולא ליס אלאמר כדלך בוגה לאן באב אפעל אנמא
ינטק בה בין אלאשיא אלתי יקאל עליהא דלך אלמעני
בתואטו ואדא כאן דלך לזם אלשבה ועלי ראיהם אלדין
ירון אן הנאך צפאת דאתיה כמא לזם אן תכון דאתה
תעאלי לא תשבה אדואת כדלך כאן ינבגי אן תכון צפאתה

מא באלקוה ומא באלפעל ולא יעלם לזום אלעדם לכל
מא באלקוה ואן אלדי באלקוה אנקץ מן אלמתחרך לכרוג
תלך אלקוה ללפעל ואלמתחרך נאקץ איצא באצאפתה
למא מן אגלה תחרך חתי יחצל באלפעל ואן עלם הדה
אלאשיא ולא יעלמהא בבראהינהא פלא יעלם אגזאיאת
אללאזמה ען הדה אלמקדמאת אלכליה לזומא צרוריא
פלדלך לא יכון ענדה ברהאן בוגוד אלאלאה ולא בלזום
נפי הדה אלאצנאף ענה ובעד תקדימי הדה אלתוטיה
אכד פי פצל אכר אבין פיה אסתחאלה מא יטנה מעתקדי
אלצפאת אלדאתיה לה ודלך אנמא יפהמה מן תקדמת
לה אלמערפה בצנאעה אלמנטק ובטביעה אלוגוד :

פצל נו

אעלם אן אלשבהיה הי נסבה מא בין שיין ואי שיין לא
תקדר בינהמא נסבה כדלך לא תתצור בינהמא
שבהיה וכדלך כל מא לא שבהיה בינהמא פלא נסבה
בינהמא מתאל דלך אנה לא יקאל הדה אלחרארה
שביהה בהדא אללון ולא הדא אלצות שביה בהדה
אלחלאוה והדא אמר בין בנפסה פלמא כאנת אלנסבה
בינגא ובינה תעאלי מרתפעה אעני בינה ובין מא סואה
לזם ארתפאע אשבהיה איצא ואעלם אן כל שיין המא
תחת נוע ואחד אעני אן תכון מאהיתהמא גמיעא

כל מא יוג׳ב ג׳סמאניה לזום צורה נפיה ענה וכד׳לך כל
אנפעאל ינפי ענה לאן אנפעאלאת כלהא תוג׳ב אתגייר
ואן אלפאעל לתלך אנפעאלאת גיר אלמנפעל בלא שך
פלו כאן תעאלי ינפעל בוג׳ה מן וג׳וה אלאנפעאל לכאן
גירה אלפאעל פיה ואלמגייר לה וכד׳לך ילזם צורה אן
ינפי ענה כל עדם ואן לא יכון כמאל מא מעדומא מנה
תארה ומוג׳ודא אכ׳רי לאנה אן פרץ׳ ד׳לך כאן כאמלא
באלקוה וכל קוה יקארנהא עדם צורה וכל מא יכ׳רג׳ מן
אלקוה אלי אלפעל פלא בד לה מן מכ׳רג׳ גירה מוג׳וד
באלפעל יכ׳רג׳ה פלד׳לך ילזם אן תכון כמאלאתה כלהא
מוג׳ודה באלפעל ולא יכון לה שי באלקוה בוג׳ה וממא
ילזם צורה אן ינפי ענה איצ׳א אלשבה באי שי מן
אלמוג׳ודאת והד׳א אמר קד שער בה כל אחד וקד צרח
פי כתב אלאנביא בנפי אלתשביה וקאל ואל מי תדמיוני
ואשוה וקאל ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו וקאל
מאין כמוך יי והד׳א כת׳יר פיכון מלאך אלאמר אן כל
שי יודי לאחד הד׳ה אלאצנאף אלארבעה ילזם צורה
נפיה ענה באלברהאן אואצ׳ח והי כל מא יודי לג׳סמאניה
או מא יודי לאנפעאל ותגייר או מא יודי לעדם מת׳ל אן
לא יכון לה שי באלפעל ת׳ם יציר באלפעל או מא יודי
לשבה שי מן מכ׳לוקאתה והד׳ה מן ג׳מלה פואיד אלעלם
אלטביעי פי מערפה אלאלאה אד׳ כל מן לא יעלם תלך
אלעלום לא ישער בנקץ אלאנפעאלאת ולא יפהם מעני

פי עשר הדברות על שלשים ועל רבעים לשנאי ולא
יתסמי שונא אלא עובד עבודה זרה כי כל תועבת יי אשר
שנא ואנמא אקתצר עלי רבעים לאנת גאיה מא ימכן
אלאנסאן אן ירי מן נסלה דור רביעי פאדא קתל אהל
אלמדינה עובדי עבודה זרה פיקתל דלך אלשיך אלעובד
ונסל נסל נסלה אלדי הו אלולד אלראבע פכאנה יצף אן
מן גמלה אואמרה תעאלי אלתי מן גמלה אפעאלה בלא
שך אן יקתל נסל עובדי עבודה זרה ואן כאנוא אצאגר
פי גמאר ואלדיהם ואגדאדהם והדא אמר נגדנאה מטרדא
פי אלתורה פי כל מוצע כמא אמר פי עיר הנדחת החרם
אותה ואת כל אשר בה כל הדא לתעפיה דלך אלאתר
אלמוגב ללפסאר אלעטים כמא בינא · וקד כרגנא ען
גרץ אלפצל לכן בינא לאי שי אקתצר הנא מן דכר
אפעאלה עלי הדה ואנהא מחתאג אליהא פי תדביר
אלמדן אד גאיה פצילה אלאנסאן אלתשבה בה תעאלי
חסב אלקדרה יעני אן נשבה אפעאלנא באפעאלה כמא
בינוא פי שרח קדושים תהיו קאלוא מה הוא חנון אף
אתה היה חנון מה הוא רחום אף אתה היה רחום ואלגרץ
כלה אן אלצפאת אלמנסובה לה הי צפאת אפעאלה לא
אנה דו כיפיה :

פצל נה

קד תקדם לנא פי עדה מואצע מן הדה אלמקאלה אן

אנפעאלאת מנה אד̈ כל אנפעאל שר̈ בל יתחאמאהא
חסב טאקה̈ אלאנסאן פיכון תארה̈ לבעץ̇ אלנאס רחום
וחנון לא למג̇רד אלרק̈ה̈ ואלשפקה̈ אלא בחסב מא ילזם
ויכון תארה̈ לבעץ̇ אלנאס נוטר ונוקם ובעל חמה בחסב
אסתחקאקהם לא במג̇רד אלג̇צ̇ב חתי אנה יאמר בחרק
אלשכ̇ץ והו גיר חריג̇ ולא ג̇צ̇וב ולא באג̇ץ̇ פיה בל בחסב
מא יראה מן אסתחקאקה וילחט מא פי איקאע הד̇א
אלפעל מן אלמנפעה̈ אלעט̇ימה̈ בכלק כת̇יר אלא תתאמל
פי נצוץ אלתורה̈ למא אמר בשבעה עממים באלאבאדה̈
וקאל לא תחיה כל נשמה אתבע ד̇לך עלי אתר בקולה
למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר
עשו לאלהיהם וחטאתם לײ אלהיכם יקול לא תט̇ן אן
הד̇ה קסאוה̈ או טלב ת̇אר בל הו פעל יקתציה אלראי
אלאנסאני אן יזאל כל מן יחיד ען טרק אלחק ותנחי
עואיק כלהא אלתי תעוק ען אלכמאל אלד̇י הו אדראכה
תעאלי ומע הד̇א כלה ינבגי אן תכון אפעאל אלרחמה̈
ואלעפו ואלשפקה̈ ואלראפה̈ צאדרה̈ מן מדב̈ר אלמדינה̈
אכת̇ר מן אפעאל אלקצאץ בכת̇יר לאן הד̇ה אלשלש
עשרה מדות̇ כלהא מדות̇ רחמים גיר ואחדה̈ והי פוקד
עון אבות̇ על בנים לאן קולה ונקה לא ינקה מענאה
ואסתיצאלא לא יסתאצל מן קולה ונקתה לארץ תשב
ואעלם אן קולה פוקד עון אבות על בנים אנמא ד̇לך פי
ד̇נב עבודה זרה כאצה̈ לא פי ד̇נב אכ̇ר דליל ד̇לך קולה

אנפעאל ולא ען תג̇יר וכמא אנ̇א נחן אד̇א אעטינא שיא
למן לא חק לה עלינא תסמ̇י ד̇לך פי לגתנא חנינה כמא
קאל חנונו אותם אשר חנן אלהים כי חנני אלהים ומת̇ל
הד̇א כת̇יר והו תעאלי יוג̇ד וידב̇ר למן לא חק לה עליה
פי איג̇אדה ותדבירה פלד̇לך סמ̇י חנון וכד̇לך נג̇ד פי
אפעאלה ✓צאדרה̇ פי אלאדמיין מן אפאת עט̇ימה̇ תנזל
בבעץ̇ אשכ̇אץ̇ תדמרהם או אמר עאם̇ מהלך לקבאיל
בל לאקלים תפני אלולד וולד אלולד ולא תב̇לי לא חרת̇א
ולא נסלא כאלכ̇סוף ואלזלאזל ואלצואעק אלמהלכה̇
וכחרכה̇ קום עלי אכ̇רין לאבאדתהם באלסיף ומחו את̇רהם
וכת̇יר מן הד̇ה אלאפעאל אלתי לא תצדר מן אחדנא פי
חק אכ̇ר אלא ען גצ̇ב שדיד או חקד עט̇ים או טלב ת̇אר
פסמ̇י בחסב הד̇ה ✓אפעאל קנא ונוקם ונוטר ובעל חמה
יעני אן אלאפעאל אלתי מת̇להא תצדר ענ̇א ען היאה̇
נפסאניה̇ והי ✓גירה̇ או ✓אכ̇ד באלת̇אר או ✓חקד או ✓גצ̇ב
תצדר ענה תעאלי בחסב אסתחקאק אלד̇ין עוקבוא לא
ען אנפעאל בוג̇ה תעאלי ען כל נקץ̇ והכד̇א אלאפעאל
כלהא הי אפעאל תשבה אלאפעאל ✓צאדרה̇ ען ✓אדמיין
ען אנפעאלאת והיאת̇ נפסאניה̇ והי צאדרה̇ ענה תעאלי
לא ען מעני זאיד עלי ד̇אתה אצלא וינבגי למדב̇ר ✓מדינה̇
אד̇א כאן נבי̇א אן יתשבה בהד̇ה אלצפאת ותצדר ענה
הד̇ה אלאפעאל בתקדיר ובחסב אסתחקאק לא במג̇רד
רתבע אלאנפעאל ולא יטלק ענאן אלגצ̇ב ולא ימכ̇ן

כתיר ואלמעני הנא לים אנה דו אכלאק בל פאעל
אפעאל שביהה באלאפעאל אלצאדרה מנא ען אכלאק
אעני ען היאת נפסאניה לא אנה תעאלי דו היאת נפסאניה
ואנמא אקתצר עלי דכר הדה אלשלש עשרה מדות ואן
כאן קד אדרך כל טובו אעני גמיע אפעאלה לאן הדה
הי אפעאל אצאדרה מנה תעאלי פי חק איגאד אדמיין
ותדבירהם והדא כאן אכבר גרץ סואלה לאן תמאם אקול
וארעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה
אלדי אנא מחתאג לתדבירהם באפעאל אתקיל בהא
אפעאלך פי תדבירהם פקד באן לך אן אדרכים ואלמדות
ואחד והי אלאפעאל אלצאדרה מנה תעאלי פי אלעאלם
פכלמא אדרך פעל מן אפעאלה וצף הו תעאלי באלצפה
אלתי יצדר ענהא דלך אלפעל וסמי באלאסם אלמשתק
מן דלך אפעל מתאל דלך אנה למא אדרך לטף תדבירה
פי תכוין אגנה אלחיואן ואיגאד קוי פיה ופי מן ירביה
בעד ולאדתה תמנעה מן אלהלאך ואלתלאף ותצונה מן
אלאדיה ותנפעה פי תצרפאתה אלצרוריה ומתאל הדא
אלפעל מנא לא יצדר אלא בעד אנפעאל ורקה והו מעני
ארחמה קיל ענה תעאלי רחום כמא קיל כרחם אב על
בנים וקאל וחמלתי עליכם כאשר יחמל איש על בנו לים
אנה תעאלי ינפעל וירק לכן מתל דלך אלפעל אלדי יצדר
מן אלאב עלי אלולד אלדי הו תאבע לרקה ושפקה
ואנפעאל מחץ יצדר ענה תעאלי פי חק אוליאיה לא ען

קדר אלעלם ואלג̇הל יכון אלרצ̇א ואלסכ̇ט ואלקרב
ואלבעד וקד כ̇רג̇נא ען גרץ̇ אלפצל וארג̇ע אלי אלגרץ̇
פלמא טלב מערפה̈ אלצפאת וטלב אלעפו ען אלאמ̈ה̈
ואג̇יב עלי אלעפו ענהם ת̇ם טלב אדראך ד̇אתה תעאלי
והו קולה הראני נא את כבודך אג̇יב עלי מ̇טלוב אלאול
והו הודעני נא את דרכיך וקיל לה אני אעביר כל טובי
על פניך וקיל לה פי ג̇ואב אלסואל אלת̇אני לא תוכל
לראות את פני וכו׳ אמא קולה כל טובי פהו אשארה̈
אלי ערץ̇ אלמוג̇ודאת כלהא עליה אלמקול ענהא וירא
אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אעני בערצ̇הא
עליה̈ אן ידרך טביעתהא וארתבאטהא בעצ̇הא בבעץ̇
פיעךף תדבירה להא כיף הו ג̇מלה̈ ות̇פציל ואלי הד̇א
אלמעני אשאר בקולה בכל ביתי נאמן הוא אי אנה פהם
וג̇וד עאלמי כלה̈ פהמא חקיקיא ת̇אבתא לאן אלארא
ג̇יר צחיחה̈ לא תת̇בת פאד̇א אדראך תלך ג̇אפעאל הי
צפאתה תעאלי אלתי יֻערַף מן ג̇התהא ואלדליל עלי אן
אלשי אלד̇י וֻעד באדראכה הי אפעאלה תעאלי כון אלשי
אלד̇י עֻרִף בה צפאת פעליה̈ מחצ̇ה̈ רחום וחנון ארך
אפים פקד באן אן ד̇רכים אלתי טלב מערפתהא פאֻעלם
בהא הי אלאפעאל אלצאדרה̈ מנה תעאלי ואלחכמים
יסמ̈ונהא מדות ויקולון שלש עשרה מדות והד̇א אלאסם
ואקע פי אסתעמאלהם עלי אלאכ̇לאק ארבע מדות
בנותני צדקה ארבע מדות בהולכי לבית המ̇דרש והד̇א

אן יעתקד פי אלצפאת אלמדכורה פי כתב אלאנביא או יעתקד פי בעצהא אנהא צפאת ידל בהא עלי כמאל עלי גהה אלשבה בכמאלאתנא אלמפהומה ענדנא כמא סנבין :

פצל נד

אעלם אן סיד אלעאלמין משה רבנו ע״אם טלב מטלבין . וגאה אלגואב עלי אלמטלבין אלמטלב אלואחד הו כונה טלב מנה תעאלי אן יערפה דאתה וחקיקתה ואלמטלב אלתאני והו אלדי טלב אולא הו אן יערפה בצפאתה פגאובה תעאלי עלי אלסואלין באן וערה בתעריפה צפאתה כלהא ואנהא אפעאלה ואעלמה אן דאתה לא תדרך עלי מא הי עליה לכנה נבהה עלי מוצע נטר ידרך מנה גאיה מא ימכן אלאנסאן אן ידרכה ואלדי אדרכה הו ע״אם לם ידרכה אחד קבלה ולא בערה אמא טלבה מערפה צפאתה פהו קולה הודעני נא את דרכיך ואדעך וכו׳ ותאמל מא צמנה הדא אלקול מן גראיב קולה הודעני נא את דרכיך ואדעך דליל עלי כונה תעאלי יעלם באוצאפה לאנה אדא עלם אלדרכים עלמה וקולה למען אמצא חן בעיניך דליל עלי אן מן עלם אללה הו אלדי ימצא חן בעיניו לא מן צאם וצלי פקט בל כל מן ערפה פהו אלמרצי אלמקרב ומן גהלה פהו אלמסכוט אלמבעוד ועלי

שיין שי ידרך ושי אכ̇ר לא ידרך כאלאנסאן אלמרכ̇ב מן נפס מדרכה̇ וג̇סד גיר מדרך פמתי אֺריד̇ בקולנא עאלם מדרך ד̇אתה פתכון אֺחיאה̇ ואלעלם מעני ואחדא והם לא ילחט̇ון הד̇א אלמעני בל ילחט̇ון אדראכה למכ̇לוקאתה וכד̇לך בלא שך אלקדרה̇ ואלארא̇דה̇ ליסת כל ואחדה̇ מנהמא מוג̇ודה̇ ללבארי באעתבאר ד̇אתה לאנה לא יקדר עלי ד̇אתה ולא יוצף בארא̇דתה ד̇אתה והד̇א לא יתצו̇רה אחד בל הד̇ה אלצפאת אנמא ט̇נוהא באעתבאר נסב מכ̇תלפה̇ בין אללה תעאלי ובין מכ̇לוקאתה וד̇לך אנה קאדר אן יכ̇לק מא יכ̇לק ומריד לאיג̇אד אֺמוג̇וד עלי מא אוג̇דה בה ועאלם במא אוג̇ד פקד באן לך אן הד̇ה אֺצפאת איצ̇א ליסת באעתבאר ד̇אתה בל באעתבאר אֺמכ̇לוקאת פלד̇לך נקול נחן מעשר אֺמוה̇דין באלתחקיק כמא אנ̇א לא נקול אן פי ד̇אתה מעני זאיד בה כ̇לק אלסמאואת ומעני אכ̇ר בה כ̇לק אלאסתקסאת ומעני ת̇אלת̇ בה כ̇לק אלעקול כד̇לך לא נקול אן פיה מעני זאיד בה יקדר ומעני אכ̇ר בה יריד ומעני ת̇אלת̇ בה יעלם מכ̇לוקאתה בל ד̇אתה ואחדה̇ בסיטה̇ לא מעני זאיד עליהא בוג̇ה תלך אלד̇את כ̇לקת כל מא כ̇לקת ועלמת לא במעני זאיד אצלא ואן הד̇ה אלצפאת אלמכ̇תלפה̇ לא פרק בין אן תכון בחסב אלאפעאל או בחסב נסב מכ̇תלפה̇ בינה ובין אלמפעולאת ועלי מא בינ̇אה איצ̇א מן חקיקה̇ אלנסבה̇ ואנהא מט̇נונה̇ הד̇א הו אלד̇י ינבגי

אלמכתלפה צאדרה ען דאת ואחדה בסיטה לא תכתיר
פיהא ולא מעני זאיד אצלא ותכון כל צפה מוגודה פי
כתב אלאלאה תעאלי הי צפה פעלה לא צפה דאתה או
דאלה עלי כמאל מטלק לא אן תם דאת מרכבה מן
מעאני מכתלפה לאנה לים בכונהם לא יטלקון לפט
אלתרכיב יבטל מענאה מן אלדאת דאת אלצפאת לכן
הנא מוצע אלשבהה אלתי דעתהם לדלך והי הדה אלתי
אבינהא לך ודלך אן האולא אלדין אעתקדוא אלצפאת
מא יעתקדונהא מן אגל כתרה אלאפעאל בל יקולון נעם
אן אלדאת אלואחדה תפעל אפעאלא מכתלפה לכן
אצפאת אלדאתיה לה תעאלי מא הי מן אפעאלה לאנה
לא יסוג אן יתוהם אן אללה כלק דאתה והם פי תלך
אצפאת אלתי יסמונהא דאתיה מכתלפון אעני פי עדדהא
אד אלכל תאבעון נץ כתאב מא ולנדכר לך מא אלכל
מגמע עליה ויזעמון אנה מעקול ואנה לם יתבע פיה נץ
כלאם נבי והי ארבע צפאת חי קאדר עאלם מריד פהדה
קאלוא מעאני מתגאירה וכמאלאת יסתחיל אן יכון אלאה
עאדמא שיא מנהא ולא יסוג אן תכון הדה מן גמלה
אפעאלה פהדא תלכיץ ראיהם ואלדי תעלמה אן מעני
אעלם פיה תעאלי הו במעני אחיאה לכון כל מדרך דאתה
פהו חי ועאלם במעני ואחד הדא אדא ארדנא באלעלם
אדראך דאתה ואלדאת אלמדרכה הי בעינהא אלדאת
אלמדרכה בלא שך לאן לים הו פי ראינא מרכבא מן

ותחרק ומעני כאסם בה ותדיב ומעני סארם בה ותגמד והדֹה כלהא אפעאל מתצֹאדֹה לים מעני פֹעל מנהא מעני אלאכֹר אמא אלדי יעלם טביעה אלנאר פיעלם אן בכיפיה ואחדה פאעלה תפעל הדֹה אלאפעאל כלהא והי אלחראדֹה פאדֹא כאן הדֹא מוגודא פי מא יפעל באלטבע פנאהיך פי חק אפאעל באראדה פנאהיך פי חקה תעאלי אלדי עלא עלי כל וצף למא אדרכנא מנה נסב מכֹתלפה אלמעאני לאן מעני אלעלם גיר מעני אקדרה פינא ומעני אלקדרה גיר מעני אאראדה פכיף גלום מן דֹלך אן תכון פיה מעאני מכֹתלפה דֹאתיה לה חתי יכון פיה מעני בה יעלם ומעני בה יריד ומעני בה יקדר אדֹ הדֹא הו מעני אצפאת אלתי יקולונהא פקד יצרח בעצֹהם בהדֹא ויעדד אלמעאני אלזאידה עלי אלדֹאת ובעצֹהם לא יצרח בדֹלך לכנה מצרח פי אלאעתקאד ואן לם יעבר ענה בכלאם מפהום כקול בעצֹהם קאדר לדֹאתה עאלם לדֹאתה חי לדֹאתה מריד לדֹאתה ואנא אמתֹל לך באלקוה אנאטקה אלמוגודה פי אלאנסאן פאנהא קוה ואחדה לא תכתֹיר פיהא ובהא יחוז אעלום ואצנאיע ובהא בעינהא יכֹיט וינגר וינסג ויבני ויעלם אהנדסה ויסוס אמדינה פהדֹה אפאעיל מכֹתלפה לאזמה ען קוה ואחדה בסיטה לא תכתֹיר פיהא ותלך אפעאל מכֹתלפה גדֹא יכאד אלא יתנאהי עדדהא אעני עדד אצנאיע אלתי תברזהא אלקוה אנאטקה פלא יסתבעד פי חק אללה עז וגל אן תכון הדֹה אלאפעאל

לדלך נטר עקלי כל תבע טאהר נצוץ אלכתב וכדלך
אלאמר פי אלצפאת למא וגדת כתב אלאנביא וכתב
אלתנזיל קד וצפתה תעאלי באוצאף חמל אלאמר עלי
טאהרה ואעתקדוה דא צפאת פכאנהם נזהוה ען
אלגסמאניה ולם ינזהוה ען חאלאת אלגסמאניה והי
אלאעראץ אעני אלהיאת אלנפסאניה אלתי הי כלהא
כיפיאת וכל צפה יזעם מעתקד אלצפאת אנהא דאתיה
ללה תעאלי פאנת תגד מענאהא מעני אלכיפיה ואן לם
יצרחוא בדלך תשביהא במא עהדוה מן חאלאת כל גסם
די נפס חיואניה וען אלכל קיל דברה תורה כלשון בני
אדם ואנמא אלקצד בגמיעהא וצפה באלכמאל לא בנפס
דלך אלמעני אלדי הו כמאל לדי אלנפס מן אלמכלוקאת
ואכתרהא צפאת אפעאלה אלמכתלפה וליס באכתלאף
אלאפעאל תכתלף אלמעאני אלמוגודה פי אלפאעל ואנא
אצרב לך מתלא פי דלך מן אלאמור אלמוגודה לדינא
אעני אנה יכון אלפאעל ואחדא ותלזם ענה אפעאל
מכתלפה ולו לם יכן דא ארארה פנאהיך אן כאן פאעלא
בארארה מתאל דלך אלנאר אנהא תדיב בעץ אלאשיא
ותגמד בעצהא ותנצג ותחרק ותביץ ותסוד פלו וצף אנסאן
אלנאר באנהא אלמביצה אלמסודה אלמחרקה אלמנצגה
אלמגמדה אלמדיבה לצדק פמן לא יעלם טביעה אלנאר
יטן אן פיהא סתה מעאני מכתלפה מעני בה תסוד ומעני
אכר בה תביץ ומעני תאלת בה תנצג ומעני ראבע בה

אלנגאר או אלחדאד אד תלך מן נוע אלכיפיה כמא דכרנא בל אריד בפעלה אלפעל אלדי פעלה מתל קולך זיד הו אלדי נגר הדא אלבאב ובני אלסור אלפלאני ונסג הדא אלתוב והדא אלנחו מן אלצפאת בעיד מן דאת אלמנסוב ולדלך יגוז אן יוצף בהא אללה תעאלי בעד אן תעלם אן הדה אלאפעאל אלמכתלפה לים ילזם אן תפעל במעאני מכתלפה פי דאת אפאעל כמא סיבין כל גמיע אפעאלה תעאלי אמכתלפה כלהא בדאתה לא במעני זאיד כמא בינא. פיכון תלכיץ מא פי הדא אלפצל אנה תעאלי ואחד מן גמיע אלגהאת לא תכתיר פיה ולא מעני זאיד עלי אלדאת ואן אלצפאת אמכתלפה אמעאני אלמתעדדה אלמוגודה פי אלכתב אלמדלול בהא עליה תעאלי הי מן גהה כתרה אפעאלה לא מן אגל כתרה פי דאתה ובעצהא ללדלאלה עלי כמאלה בחסב מא נטנה כמאלא כמא בינא ואמא הל ימכן אן תכון אלדאת אלואחדה אלבסיטה אלתי לא תתכתיר פיהא תפעל אפעאלא מכתלפה פסיבין דלך במתאלאת :

פצל נג

אלדי דעא לאעתקאד וגוד צפאת ללבארי ענד מן יעתקדהא קריב מן אלדי דעא לאעתקאד אתגסים ענד מן יעתקדה ודלך אן מעתקד אלתגסים לם ידעה

סואה באשתראך מחץ פלא נסבה בונה באלחקיקה בינה
ובין שי מן מכלוקאתה לאן ׳נסבה אנמא תוגד אבדא בין
שיין תחת נוע ואחד קריב צׄרורה אמא אדׄא כאנא תחת גנס
ואחד פלא נסבה בינהמא פלדׄלך לא יקאל הדׄה ׳חמרה
אשד מן הדׄה אלכׄצׄרה או אצׄעף מנהא או מסאויה להא
ואן כאנא גמיעא תחת גנס ואחד והו אללון. אמא אדׄא
כאן אלשיאן תחת גנסין פלא נסבה בינהמא בונה ולו פי
באדי ׳ראי ׳משתרך ולו ארתקיא לגנס ואחד מתׄאל דׄלך
אנה לא נסבה בין אלמאיה דׄראע ובין אלחראראה אלתי
פי אלפלפל לאן הדׄא מן גנס אלכיפיה והדׄא מן גנס
אלכמיה ולא נסבה איצׄא בין אלעלם ואלחלאוה או בין
אלחלם ואלמראראה ואן כאן כל הדׄה תחת גנס אלכיפיה
אלעאלי פכיף תכון נסבה בינה תעאלי ובין שי מן
מכלוקאתה מע ׳תבאין אלעטים פי חקיקה אלוגוד אלדׄי
לא יכון תבאין אבעד מנה ולו כאן בינהא נסבה ללזם
אן ילחקה ערץׄ אלנסבה ואן כאן לים דׄלך ערצׄא פי
דׄאתה תעאלי לכנה באלגמלה ערץׄ מא פלא תכׄלץׄ פי
איגׄאב צפה לה ולו מן נחה ׳נסבה עלי ׳תחקיק לכנהא
אולי אלצפאת אלתי ינבגי אן יתסאמח פי וצף אלאלאה
בהא אדׄ לא תוגב תכתׄיר אלקדים ולא תוגב תגייר פי
דׄאתה תעאלי בתגייר אלמנסובאת · ואלקסם
אלכׄאמס מן צפאת אלאיגׄאב הו אן יוצף אלשי בפעלה
ולים אריד בפעלה מלכה ׳צנאעה אלתי פיה מתׄל קולך

ד׳את אלמוצוף לאן הד׳א ויד אמשאר אליה הו שריך עמר
וזאלד בכר ומולי כ׳אלד וצאחב זיד וסאכן אלדאר אלתי הי
כד׳א והו אד׳י ולד פי סנה כד׳א והד׳ה מעאני אנסבה ליסת הי
ד׳אתה ולא שיא פי ד׳אתה מת׳ל אכיפיאת ויכד׳ו באול כ׳אטר
אנה יג׳וז אן יוצף אללה תעאלי בהד׳א אלנחו מן אצפאת
ולכן עند אלתחקיק ותדקיק אלנט׳ר יתבין אמתנאע ד׳לך
אמא אן אללה תעאלי לא נסבה בינה ובין אלזמאן
ואלמכאן פד׳לך בין לאן אזמאן ערץ׳ לאחק ללחרכה אד׳א
לוחט פיהא מעני אלתקדם ואלתאכ׳ר פצארת מתעדדה
כמא באן פי אלמואצ׳ע אלמפרדה להד׳א אלפן ואלחרכה
מן לואחק אג׳סאם ואללה תעאלי ליס בג׳סם פלא נסבה
בינה ובין אלזמאן וכד׳לך לא נסבה בינה ובין אלמכאן ·
ואמא מוצ׳ע אלבחת׳ ואלנט׳ר הל בינה תעאלי ובין שי מן
מכ׳לוקאתה מן אלג׳ואהר נסבה מא חקיקיה׳ פיוצף בהא
אמא אן לא אצ׳אפה בינה ובין שי מן מכ׳לוקאתה פד׳לך
בין באול נט׳ר אד׳ מן כ׳ואץ׳ אלמצ׳אפין אלאנעכאס
באלתכאפו והו תעאלי ואג׳ב אלוג׳וד ומא סואה ממכן
אלוג׳וד כמא נבין פלא אצ׳אפה אמא אן תכון בינהמא
נסבה מא פהו אמר יט׳ן בה׳ אנה׳ יצח וליס כד׳לך
לאנה לא ימכן אן תתצור נסבה בין אלעקל ואללון
וכלאהמא יעמהמא וג׳וד ואחד פי מד׳הבנא פכיף תתצור
נסבה בין מן ליס בינה ובין מא סואה מעני יעמהמא בוג׳ה
אד׳ אלוג׳וד אנמא יקאל ענדנא עליה תעאלי ועלי מא

אד̇א לם יתמכן אלכלק ומן הד̇א אלג̇נס וצפך אלשי באללון ואלטעם ואלראיחה̈ ואלחר̇ ואלברד ואליבס ואלרטובה̈· ואלמת̇אל אלראבע מת̇ל וצפך אלשי כמא ילחקה מן ג̇הה̈ אלכמיה̈ כמא הי כמיה̈ מת̇ל קולך אלטויל ואלקציר ואלמעוג̇ ואלמסתקים ומא אשבה ד̇לך· ואד̇א תאמלת הד̇ה אלצפאת כלהא ומא נחי נחוהא וג̇דתהא ממתנעה̈ פי חק אללאה אד̇ ליס הו ד̇א כמיה̈ פתלחקה כיפיה̈ תלחק אלכם במא הו כם ולא הו מתאת̇רא מנפעלא פתלחקה כיפיה̈ אלאנפעאלאת ולא לה אלאסתעדאדאת פתלחקה אלקוי ונחוהא ולא הו תעאלי ד̇א נפס פתכון לה היאה̈ פתלחקה אלמלכאת כאלחלם ואלחיא ונחו ד̇לך ולא מא ילחק אלמתנפס במא הו מתנפס כאלצחה̈ ואלמרץ̇ פקד באן לך אן כל צפה̈ תרג̇ע לג̇נס אלכיפיה̈ אלעאלי פאנהא לא תוג̇ד לה תעאלי פהד̇ה אלת̇לת̇ה̈ אקסאם מן אלצפאת והי מא ידל עלי מאהיה̈ או עלי ג̇ז מאהיה̈ או עלי כיפיה̈ מא מוג̇ודה̈ פי אלמאהיה̈ קד תבין אמתנאעהא פי חקה תעאלי לאנהא כלהא תדל עלי אלתרכיב אלד̇י סנבין באלברהאן אמתנאעה פי חק אללאה · ואלקסם אלראבע מן אלצפאת הו אן יוצף אלשי בנסבתה לג̇ירה מת̇ל אן ינסב לזמאן או למכאן או לשכץ̇ אכ̇ר מת̇ל וצפך זיד̇א באנה אבו פלאן או שריך פלאן או סאכן אלמוצ̇ע אלפלאני או אלד̇י כאן פי אלזמאן אלפלאני והד̇א אלנחו מן אלצפאת לא יוג̇ב תכת̇ירא ולא תג̇יירא פי

מן אלאעראץ̇ פאן כאן תוג̇ד לה̇ תעאלי צפה̈ מן הד̇א אלקסם פיכון תעאלי מחל אלאעראץ̇ וכפי בהד̇א בֻּעד̇א ען חקיקתה וד̇אתה אעני אן יכון ד̇א כיפיה̈ ואלעג̇ב מן כון אלד̇ין יקולון באלצפאת ינפון ענה תעאלי אלתשביה ואלתכייף ומא מעני קולהם לא יכיף אלא אנה ליס בד̇י כיפיה̈ וכל צפה̈ תוג̇ב לד̇את מא איג̇אבא ד̇אתיא פהי אמא מקומה̈ ללד̇את והי הי או כיפיה̈ לתלך אלד̇את· ואג̇נאס̈ אלכיפיה̈ ארבעה̈ כמא עלמת ואנא אמת̇ל לך מת̇לא עלי טריק אלצפה̈ מן כל ג̇נס מנהא ליבין לך אמתנאע וג̇וד הד̇א אלנחו מן אלצפאת ללה תעאלי· אלמת̇אל אלאול מת̇ל וצפך אלאנסאן במלכה̈ מן מלכאתה אלנט̇ריה̈ או אלכלקיה̈ או אלהיאה̈ת אלתי תוג̇ד לה במא הו מתנפס כקולך פלאן אלנג̇אר או אלעפיף או אלמריץ̇ ולא פרק בין קולך אלנג̇אר או קולך אלעאלם או אלחכים אלכל היאה̈ת פי אלנפס ולא פרק בין קולך אלעפיף או קולך אלרחים לאן כל צנאעה̈ וכל עלם וכל כלק מתמכן הי היאה̈ פי אלנפס והד̇א כלה בין למן זאול צנאעה̈ אלמנטק איסר מזאולה̈· ואלמת̇אל אלת̇אני מת̇ל וצפך אלשי בקוה̈ טביעיה̈ פיה או לא קוה̈ טביעיה̈ מת̇ל קולך אללין ואלצלב ולא פרק בין קולך אללין ואלצלב ובין קולך אלקוי ואלצ̇עיף אלכל אסתעדאדאת טביעיה̈· ואלמת̇אל אלת̇אלת̇ מת̇ל וצפך אלאנסאן באלכיפיה̈ אלאנפעאליה̈ ואלאנפעאלאת מת̇ל קולך פלאן אלג̇צ̇וב או אלחרג̇ או אלכאיף או אלרחים

פצל נב

כל מוצוף תוגב לה צפה ויקאל הו אלכדא פלא תכלו
תלך אלצפה מן אן תכון מן אחד הדה אלכמסה
אקסאם · אלקסם אלאול אן יוצף אלשי בחדה
כמא יוצף אלאנסאן באנה חיואן נאטק והדה אלצפה
הי אלתי תדל עלי מאהיה אלשי וחקיקתה קד בינא אנהא
שרח אסם לא גיר והדא אלנחו מן צפה מנפי ען אללה
ענד כל אחד לאנה תעאלי לים לה אסבאב מתקדמה
הי סבב וגודה פיחד בהא ולדלך שהר ענד כל אחד
מן אלנטאר אלמחצלין למא יקולונה באן אללה לא
יחד · ואלקסם אלתאני אן יוצף אלשי בגז חדה
כמא יוצף אלאנסאן באלחיואניה או באלנטק והדא
מענאה אלתלאזם לאנא אדא קלנא כל אנסאן נאטק
פאנמא מענאה אן כל מן תוגד לה אלאנסאניה יוגד פיה
אלנטק והדא אלנחו מן אלצפאת מנפי ען אללה תעאלי
ענד כל אחד לאנה אן כאן לה גז מאהיה פתכון מאהיתה
מרכבה ואסתחאלה הדא אלקסם פי חקה כאסתחאלה
אלדי קבלה · ואלקסם אלתאלת אן יוצף אלשי
באמר כארג עז חקיקתה ודאתה חתי יכון דלך אלאמר
לים ממא תכמל בה אלדאת ותתקום פיכון דלך אלאמר
אדא כיפיה מא פיה ואלכיפיה והי אלגנס אלעאלי ערץ

אלפרד ליס הו פי מכאן לכנה ישגל אלחיז ואלאנסאן ליס לה פעל בוגה לכנה לה אאכתסאב והדה כלהא אקאויל תקאל פקט פהי מוגודה פי אלאלפאט לא פי אלאדהאן פנאהיך אן יכון להא וגוד כארג אלדהן לכנהא כמא עלמת ועלם כל מן לא יגאלט נפסה תחמי בכתרה אלכלאם ובמתאלאת ממוהה ותצחח באלצואח ואלתשניעאת ובצרוב כתירה מרכבה מן גדל וספסטה פאדא רגע קאילהא ומתבתהא בהדה אלטרק מע נפסה לאעתקאדה לא יגד שיא סוי אלחירה ואלקצור לאנה ירום אן יוגד מא ליס במוגוד ויכלק ואסטה בין צדין לא ואסטה בינהמא והל בין אמוגוד ולא מוגוד ואסטה או בין כון אלשיין אחדהמא הו אלאכר או הו גירה ואסטה ואנמא אלגא לדלך מא קלנא מן מראעאה אלכיאלאת וכון אלמתצור דאימא מן גמיע אלאגסאם אמוגודה אנהא דואת מא וכל דאת מנהא דאת צפאת צרורה ולם נגד קט דאת גסם מנרדה פי וגודהא דון צפה פטרד הדא אכיאל וטן אנה תעאלי כדלך מרכב מן מעאני שתי דאתה ואלמעאני אזאידה עלי אלדאת פאקואם טרדוא אתשביה ואעתקדוה גסמא דא צפאת וקום תרפעוא ען הדא אדרך ונפוא אלגסם ואבקוא אלצפאת כל דלך אוגבה תבע טואהר כתב אלתנזיל כמא סאבין פי פצול תאתי פי הדה אלמעאני :

הו דׄאת אלאנסאן וחקיקתה וליס תׄם מעני תׄאלתׄ גיר
אלחיואן ואלנאטק הו אלאנסאן והו אלמוצוף באלחיאה
ואלנטק בל מעני הדׄה אלצפה שרח אסם לא גיר כאנך
קלת אן אלשי אלדׄי אסמה אנסאן הו אלשי אלמרכב מן
חׄיאה ואלנטק· פקד באן אן אלצפה לא תכׄלו מן אחד
אמרין אמא אנהא הי דׄאת אלמוצוף פתכון שרח אסם
ונחן לא נמנע דׄלך פי חק אללה מן הדׄה אלגהה בל מן
גהה אכׄרי כמא סיבין או תכון אלצפה גיר מׄוצוף בל הי
מעני זאיד עלי אלמוצוף והדׄא יודׄי אן תכון תלך אלצפה
ערצׄא לתלך אלדׄאת וליס בסלב אסמיה עׄרץׄ ען צפאת
אׄבארי ינסלב מענאה לאן כל מעני זאיד עלי אׄדׄאת פהו
לאחק להא גיר מכמל לחקיקתהא והדׄא הו מעני אלערץׄ
מצׄאפא אלי מא ילזם מן כון אשיא כתׄירה קדימה אִן
כאנת צׄפאת כתׄירה ולא וחדאניה אצלא אלא באעתקאד
דׄאת ואחדה בסיטה לא תרכיב פיהא ולא תכתׄיר
מעאני בל מעני ואחד מן אי אלגהאת לחטתה ובאי
אׄאעתבאראת אעתברתה תגדה ואחדא לא ינקסם למעניין
בוגה ולא בסבב ולא תוגד פיה כתׄרה לא כׄארג אלדׄהן
ולא פי אלדׄהן כמא סיתברהן פי הדׄה אלמקאלה · וקד
אנתהי אלקול בקום מן אהל אלנטׄר אן קאלוא אן
צפאתה תעאלי ליסת הי דׄאתה ולא שיא כׄארגא ען דׄאתה
והדׄא מתׄל קול אכׄרין אלאחואל ירידון בדׄלך אלמעאני
אלכליה ליסת מוגודה ולא מעדומה וכקול אכׄרין אלגוהר

אמר אלפצ̇לא פקיל להם אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה :

פצל נא

פי אלוג̇וד אמור כת̇ירה̈ בי̈נה̈ ואצ̇חה̈ מנהא מעקולאת̇ אול ומחסוסאת ומנהא מא הי קריבה̈ מן הד̇ה̈ פלו ח̇רך אלאנסאן ומא הו למא אחתאג̇ עליהא דלילא מת̇ל וג̇וד אלחרכה̈ וו̇ג̇וד אלאסתטאעה̈ ללאנסאן וט̇הור אלכון ואלפסאד וטבאיע אלאמור אלבאדיה̈ ללחס̄ כחראר̈ה אלנאר וברד אלמא ואמת̇אל הד̇ה̈ אשיא כת̇ירה̈ לכן למא וקעת̇ ארא ע̇ריבה̈ אמא מן גאלט או ממן קצד דלך לאמר מא פכאלף בתלך אלארא טביעה̈ אלוג̇וד ואנכר מחסוסא או אראד אן יוהם וג̇וד מא ליס במוג̇וד פאלתג̇א אהל אלעלם לאת̇באת תלך אלאשיא אלט̇אהרה̈ ואבטאל וג̇וד תלך אלאשיא אלמט̇נונה̈ כמא נג̇ד ארסטו ית̇בת אלחרכה̈ למא אנכרת ויברהן עלי אבטאל אלג̇ז למא את̇בת וג̇ודה ומן הד̇א אלקביל הו נפי אלצפאת אלד̇אתיה̈ עןאללה תעאלי ודלך אן אלאמר מעקול אול והו אן אלצפה̈ גיר ד̇את אלמוצוף ואנהא חאלה̈ מא ללד̇את פהי ערץ̇ ואן כאנת אלצפה̈ הי ד̇את̇ אלמוצוף פתכון אלצפה̈ תכרארא פי אלקול פקט כאנך קלת אן אלאנסאן הו אלאנסאן או תכון שרח אסם כאנך קלת אלאנסאן הו אלחיואן אלנאטק פאן אלחיואן אלנאטק

אללה ואחד וחדאניה חקיקיה חתי לא יוגד לה תרכיב
אצלא ולא תקדיר אנקסאם בוגה מן אלוגוה פאעלם אנה
לא צפה דֿאתיה לה תעאלי בוגה ולא עלי חאל מן אֿאחואל
ואן כמא אמתנע כונה גסמא כדֿלך אמתנע כונה דֿא צפה
דֿאתיה אמא מן אעתקד אנה ואחד דֿו צפאת עדה פקד קאל
אנה ואחד בלפטה ואעתקדה כֿתירין בפכרתה והדֿא שבה
קול אלנצארי הו ואחד לכנה תֿלאתֿה ואלתֿלאתֿה ואחד
כדֿלך קול אלקאיל הו ואחד לכנה דֿו צפאת מתעדדה
והו וצפאתה ואחד מע ארתפאע אלגסמאניה ואעתקאד
אלבסאטה אלמחצה כאן קצדנא ובחתֿנא אנמא הו כיף
נקול לא כיף נעתקד ולא אעתקאד אלא בעד תצוֹר לאן
אלאעתקאד הו אלתצדיק במא תצוֹר אנה כֿארג אלדֿהן
עלי מא תצוֹר פי אלדֿהן פאן חצל מע הדֿא אלאעתקאד
אנה לא ימכן כֿלאף הדֿא אלאעתקאד בוגה ולא יוגד
פי אלדֿהן מוצֿע רפע לדֿלך אלאעתקאד ולא תקדיר
אמכאן כֿלאפה כאן דֿלך יקינא ומתי תגרדת מן אֿאהויה
ואלעאדאת וכנת דֿא פהם ותאמלת מא אקולה פי הדֿה
אלפצול אלתי תאתי פי נפי אֿצפאת תיקנת דֿלך צֿרורה
ותכון חיניד ממן יתצוֹר יחוד השם לא ממן יקולה בפמה
ולא יתצוֹר לה מעני פיכון מן קביל אלדֿין קיל פיהם קרוב
אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם בל ינבגי אן יכון אֿאנסאן
מן קביל מן יתצוֹר אלחק וידרכה ואן לם ינטק בה כמא

תאויל אבר סתסמעה והו איצא אנמא וצף אלחיות וסתבין הדה אלאגראץ באשאראת כאפיה פי אלתנביה אמא חרכה אלטיראן פמוגודה פי אלנצוץ פי כל מוצע ולא יתצור אלא בגנאח פפרצת להם אגנחה ללארשאד לחאלה וגודהם לא לתחקיק מאהיתהם ואעלם אן כל מתחרך הרכה סריעה גדא יוצף באלטיראן ללדלאלה עלי סרעה אחרכה קאל כאשר ידאה הנשר לאן אלנסר אסרע טיראן ואנקצאץ מן גמיע אלטאיר פלדלך ימתל בה ואעלם איצא אן אלגנאחין המא אסבאב אלטיראן פלדלך תכון אגנחה אלתי תרי עלי עדד אסבאב חרכה אלמתחרך ומא הדא גרץ אלפצל :

פצל נ

אעלם איהא אלנאטר פי מקאלתי הדה אן אלאעתקאד לים הו אלמעני אלמקול בל אלמעני אלמתצור פי אלנפס אדא צדק בה אנה כדלך עלי מא תצור פאן כנת ממן תקנע מן אלארא אלצחיחה או אמטנון צחתהא ענדך באן תחכיהא באקול מן גיר אן תתצורהא ותעתקדהא נאהיך אן תטלב פיהא יקינא פאן הדא סהל גדא כמא תגד כתירין מן אלבלה יחפטון עקאיד לא יתצורון להא מעני בוגה ואן כנת ממן טמחת המתה לתרתקי להדה אלדרגה אלעאליה דרגה אלנטר ואן תתיקן באן

אקאויל יבדו טואהרהא אנה גסם חי מתחרך עלי צורה֗ אנסאן פארשד א֗דהן אלי כון מרתבה֗ וגודהם דון מרתבה֗ אלאלאה באן כ֗לט פי שבלהם שי מן שבל א֗חיואן אלגיר נאטק חתי יכון א֗מפהום מן וגוד א֗בארי אכמל מן וגודהם כמא אן אלאנסאן אכמל מן אלחיואן אלגיר נאטק ולם יצף אליהם שבל חיואן בוגה אלא א֗אגנחה֗ אד֗ לא יתצור טיראן דון אגנחה֗ כמא לא יתצור משי דון רגלין אד֗ הד֗ה אלקוי לא יתצור וגודהא אלא פי הד֗ה א֗מוצועאת צ֗רורה֗ ואכתירת חרכה֗ א֗טיראן ללארשאד עלי כונהם אחיא֗א אד֗ הי אכמל הרכאת אלחיואן אלגיר נאטק אלמכאניה֗ ואשרפהא ואלאנסאן יעתקדהא כמאלא עט֗מא חתי אן א֗אנסאן ישתהי אן יטיר ליסהל עליה אלהרב מן כל מא יאד֗יה ויקצד כל מא יואפקה בסרעה֗ ואן בעד פנסבת להם הד֗ה אלחרכה֗ ואיצ֗א אן אלטאיר יט֗הר ת֗ם יכ֗פי ויקרב ת֗ם יבעד פי אסרע זמאן והד֗ה כלהא חאלאת ינבגי אן תעתקד פי א֗מלאיכה֗ כמא סיבין ולא ינסב הד֗א אלכמאל א֗מט֗נון איעני חרכה֗ א֗טיראן ללה בוגה לכונהא חרכה֗ חיואן גיר נאטק ולא תגלט פי קולה וירכב על כרוב ויעף לאן אלכרוב הו אלד֗י עף ואלקצד בד֗לך אלמת֗ל סרעה֗ חלול ד֗לך א֗אמר כמא קאל הנה יי רוכב על עב קל ובא מצרים יעני סרעה֗ נזול הד֗א אלבלא בהם ולא יגלטך איצ֗א מא תגדה פי יחזקאל כ֗אצה֗ פי פני שור ופני אריה ופני נשר וכף רגל עגל פאן ד֗לך לה

שהם מתהפכים פעמים אנשים פעמים נשים פעמים
רוחות פעמים מלאכים · פקד צרחוא בהדא אלקול באנהם
ליסוא דוי מאדה ולא להם שכל תאבת גסמאני כארג
אלדהן בל דלך כלה פי מראה הנבואה ובחסב פעל
אלקוה אלמתכילה כמא ידכר פי מעני חקיקה אלנבוה ·
ואמא קולהם פעמים נשים פאן אלאנביא איצא קד ירון
אלמלאיכה במראה הנבואה צורת נשים ישיר אלי קול
זבריה ע״אם והנה שתים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם וכו׳·
וקד עלמת אן אדראך אלברי ען אלמאדה אלערי ען
אלגסמאניה אצלא עסר גדא עלי אלאנסאן אלא בעד
ארתיאץ עטים ובכאצה למן לא יפדק בין אלמעקול
ואלמתכיל ואכתר אעתמאדאתה עלי אדראך אלכיאל
פקט ויכון כל מתכיל ענדה מוגודא או ממכן אוגוד ומא
לא יקע פי שבכה אלכיאל ענדה מעדום וממתנע אלוגוד
פאן האולא אלאשכאץ והם מעטם מן ינטר לא יתחקק
להם מעני אבדא ולא יתצח להם משכל פלעסר הדא
איצא אתת כתב אלאנביא באקאויל יפהם מן טאהרהא
גסמאניה אלמלאיכה וחרכאתהם וכונהם צורה אנסאן
וכונהם מאמורין מן אללה מנפדין אואמרה ופאעלין מא
יריד באמרה כל דלך לארשאד אלדהן לוגודהם ואנהם
אחיא כאמלון כמא בינא פי חק אללה לבנה לו וקף פיהם
ענד הדא אלתכיל לשאבהת חקיקתהם ודאתהם דאת
אללה פי כיאל אלגמהור אד הכדא איצא קיל פי אללה

איצא חאלה טלם להם וגלבה עדו והדא כלה כאן יטרד
וילחט פיה והביט אל עמל לא תוכל פלדלך כל שעבוד
וכל עציאן יתרגמה גלי קדמוהי או גלי קדמי לכן אכתל
עלי הדא אלתאויל אלחסן אלטאיל אלדי לא שך פיה
בתלתה מואצע כאן מן חקהא עלי הדא אלקיאם אן
ישרחהא וגלי קדם יי ונגדהא פי אנסך וחזא יי והי הדה
וירא יי כי רבה רעת האדם וירא אלהים את הארץ והנה
נשחתה וירא יי כי שנואה לאה ואלאקרב ענדי אן יכון
הדא גלטא וקע פי אנסך אד לים ענדנא כט אנקלום פי
דלך חתי נקול לעל לה פי דלך תאויל אמא כונה שרח
אלהים יראה לו השה קדם יי גלי אמרא לאן לא יוהם
דלך אן אללה תעאלי יסתאנף מטלבה ואיגאדה או יכון
איצא שנע פי תלך אללגה העלק אדראכה בשכץ חיואן
גיר נאטק וינבגי אן יבחת גדא פי תצחיח אלנסך פי דלך
פאן וגדת הדה אלמואצע כמא דכרנא פלא אעלם לה
גרצא פי דלך :

פצל מט

אלמלאיכה איצא לים הם דוי אגסאם בל הם עקול
מפארקה ללמאדה ואנמא הם מפעולון
ואללה כלקהם כמא סיבין ופי בראשית רבה קאלוא להט
החרב המתהפכת על שם משרתיו אש לוהט המתהפכת

וגלי קדם יי אמא כונה ישרח וחזא יי פדלך דליל ואצֿח
עלי כון חזא פי אללגה אלסריאניה משתרכא ואנה ידל
עלי מעני אדראך אלעקל כמא ידל עלי אדראך אֿלחאסה
פיא לית שערי אד ואלאמר כדלך ענדה לאי שי הרב
מן אלבעץ ושרחה וגלי קדם יי ולמא תאמלת מא וגדתה
מן נסך אלתרגום מע מא סמעתה פי חאל אלתעלים
וגדתה אנה מתי וגד אלראיה מקתרנה במטלמה או אדיה
ועדואן פישרחה גלי קדם יי לא שך אן חזא פי תלך
אללגה יקתצי אלאדראך ואקראר אלשי אֿמדרך עלי מא
אֿדרך עליה פלדלך אדא וגד אלרויה תתעלק במטלמה
לא יקול וחזא בל וגלי קדם יי פוגדת כל ראיה מנסובה
ללה פי גמיע אֿתורה שרחהא וחזא אלא הדה אלתי אצף
לך כי ראה יי את עניי ארי גלי קדם יי עולבני כי ראיתי
את כל אשר לבן עושה לך ארי גלי קדמי מע כון אֿמתכלם
מלאכא לם ינסב לה אלאדראך אלדאל עלי אקראר
אלאמר לכונהא מטלמה וירא אלהים ארת בני ישראל
וגלי קדם יי שעבודא דבני ישראל ראה ראיתי את עני
עמי מגלא גלי קדמי ית שעבודא דעמי וגם ראיתי ארת
הלחץ ואף גלי קדמי דחקא וכי ראה את ענים וארי גלי
קדמוהי שעבודהון ראיתי את העם הזה גלי קדמי עמא
הדין לאן מענאה ראית עציאנהם מתל וירא אלהים את
בני ישראל אלדי מענאה ראי שקאהם וירא יי וינאץ
וגלי קדם יי כי יראה כי אזלת יד ארי גלי קדמוהי והדה

כמאל כמא טהר נקץ אלתכ׳יל ולם יטהר נקץ אלתפכ׳ר ואלתפהם פלם יסתעׄר לה רעיון אלדי הו אלתכ׳יל ואסתעיר לה מחשבה ותבונה אלתי הי אפכרה ואלפהם וקיל אשר חשב יי ובתבונתו נטה שמים פקד גרי אמר איצ׳א פי אלאדראכאת אלבאטנה מת׳ל מא גרי פי אלאדראכאת אלחסיה אלטאהרה מן כון בעצ׳הא יסתעאר ובעצ׳הא לא יסתעאר וכל דׄלך כלשון בני אדם מא טׄנוא בה כמאלא וצׄף בה ומא הו בארי אלנקץ לם יוצף בה וענד אלתחקיק פלא צפה דׄאתיה חקיקיה לה זאידה עלי דׄאתה כמא יתברהן :

פצל מח

כל מא גא מן מעני אלסמע מנסובא ללה תעאלי תגד אנקלוס הגר קד תגׄנבה ושרח מענאה בוצול דׄלך אלאמר אליה תעאלי אי אנה אדרכה ואן כאן פי מערץ׳ אלדעא פישרח מענאה באנה קבל או לם יקבל פיקול אבדא פי שרח שמע יי שמיע קדם יי ופי מערץ׳ אלדעא תרגם שמוע אשמע צעקתו קבלא אקבל והדׄא מטרד פי שרחה לם יעדל ען דׄלך פי מוצ׳ע מן אמואצ׳ע אמא מא גא מן אלרויה מנסובא אליה תעאלי פאן אנקלוס תלוׄן פי דׄלך תלונא עגיבא לם יתלכ׳ץ לי קצדה וגרצ׳ה ודׄלך אן פי מואצ׳ע ישרח וירא יי וחזא יי ופי מואצ׳ע ישרחה

ואללמס ויתאול פיה אנה ידרך אלמטעומאת ואלמלמוסאת
אד חכם אדראכהא כלהא ואחד ואן סלב ענה אדראך
אחדאהא לזם סלב אדראכהא כלהא אעני אלכמס חואס
ואן אוגב לה אדראך אחדאהא אעני אדראך מא תדרכה
חאסה מנהא לזם אן ידרך גמיע מדרכאתהא אלכמס
פוגדנא כתבנא קאלת וירא יי וישמע יי וירח יי ולם תקל
ויטעם יי ולא קאלת וימשש יי ועלה דלך מא קד אסתקר
פי כיאל כל ואחד מן אן אללה לא ילקי אלאגסאם לקא
אלגסם ללגסם לאנהם חו׳אהם לא ירונה והאתאן
אלחאסתאן אעני אלדוק ואללמס לא תדרך מחסוסאתהא
חתי תמאסהא אמא חאסה אלבצר ואלסמע ואלשם
פתדרך מחסוסאתהא ותלך אלאגראם אלחאמלה לתלך
אלכיפיאת מנהא עלי בעד פכאן דלך סאיגא פי כיאל
אלגמהור ואיצא פאן אלגרץ ואלקצד באסתעארה הדה
אלחואס לה לדלאלה עלי אדראכה אפעאלנא ואלסמע
ואלבצר כאף פי דלך אעני אן ידרך בה כל מא יפעל
אלגיר או יקולה כמא קאלוא עלי גהה אלזגר ואלרדע
פי מערץ אלועט דע מה למעלה ממך עין רואה ואזן
שומעת. ואנת תעלם ענד אלתחקיק אן חכם אלכל חכם
ואחד ואן באלגהה אלתי אנתפי ענה אדראך אללמס
ואלדוק בתלך אלגהה בעינהא תנתפי אלרויה ואלסמע
ואלשם אד אלכל אדראכאת גסמאניה ואנפעאלאת
ואחואל מתגירה לכן בעצהא יבדו נקצה ובעצהא יטן בהא

לפעלה פי כונהם ידלון עלי דאתה תעאלי באלאמור
אלמכלוקה אלתי כלקהא פאפהם הדא גדא פקד צרחוא
ואבאנוא ען אנפסהם בראתהם ען אעתקאד אלגסמאניה
ואן כל שכל ותכטיט יֹרי במראה הנבואה פהו אמור
מכלוקה לכן דמו את הצורה ליוצרה כמא נצוא ז״ל פמן
שא אן יסיֹ אלטנה בהם בעד הדה אלאקאויל עלי גהה
אשרארה ותנקיצא למן לם ישאהד ולא עלם לה האלא
פלא צ̇יר עליהם ז״ל פי דלך :

פצל מז

קד דכרנא מראת אן כל מא יתכ̇ילה אלגמהור נקצא
או לא ימכן תצורה פי חק אללה פלם תסתער̇ה
כתב אלנבוה לה תעאלי ואן כאן חכמה חכם אלאשיא
אלתי אסתעירת לה אד̇ תלך אלתי וצף בהא תוהם
כמאלאת מא או ימכן תכ̇ילהא פינבני בחסב הדא אתקריר
אן נבין לאי שי אסתעיר לה תעאלי אלסמע ואלבצר
ואלשם ולם יסתער לה אלדוק ואללמס וחכם תרפ̇עה
תעאלי ען אלחואס אלכמס ואחד ואלחואס כלהא נקץ
באעתבאר אדראך ולו למן לא ידרך אלא בהא לכונהא
מנפעלה מתאתרה מנקטעה מתאלמה כסאיר אלאלאת
ומעני קולנא אנה תעאלי בציר אי ידרך אלמבצראת
וסמיע אי ידרך אלמסמועאת כדלך כאן יוצף באלדוק

ולדלך תגדהם פי גמיע אלתלמוד ואלמדרשות מסתמרין עלי תלך אלטואהר אלגבויה לעלמהם אן הדא שי אמן פיה אלתבאם ולא יכאף מנה גלט בוגה בל אלכל עלי גהה אלתמתיל וארשאד אלדהן למוגוד פלמא אסתקר אלתמתיל לאנה תעאלי מתל במלך יאמר וינהי ויעאקב ויגאזי אהל בלאדה ולה כדאם ומתצרפון ינפדון אואמרה ופאעלון לה מא יריד פעלה אסתמרוא הם איצא אעני אלחכמים עלי דלך אלמתל פי כל מוצע ותכלמון בחסב מא ילזם ען הדא אתמתיל מן אכלאם ואלגואב ואלתרדד פי אאמר ומא נחי הדא אלנחו מן אפעאל אלמלוך והם פי דלך כלה ואמנון אמנון אן לא ילבס הדא ולא ישכל ותלך אלקולה אגאמעה אלתי אשרנא אליהא הי קולהם פי בראשית רבה גדול כחן של נביאים שהם מדמין את הצורה ליוצרה שנאמר ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם פקד צרחוא ובינוא אן הדה אלצור כלהא אלתי ידרכהא אאנביא כלהם פי מראה הנבואה הי צור מכלוקה אללה כאלקהא והו צחיח לאן כל צורה מתכילה פהי מכלוקה ומא אעגב קולהם גדול כחן כאנהם ע״אם אסתעטמוא הדא אלמעני לאן הכדא יקולון אבדא פי אסתעטאם קול קיל או פעל פעל פי טאהרה שנאעה כמא קאלוא ר׳ פלוני עבד עובדא במוק ביחידי ובלילה אמר ר׳ פלוני כמה רב גובריה דעביד ביחידאה ורב גובריה הו גדול כחו פכאנהם יקולון מא אעטם מא אתגאוא אנביון

באול כאטר וחכם אלאלאת כלהא פי אלחקיקה ואחד
אלטאהר מנהא ואלבאטן כלהא אלאת לאפעאל אלנפס
אמכתלפה מנהא אלאת לצרוריה בקא אלשכץ מדה מא
כאלאעצא אלבאטנה כלהא ומנהא אלאת לצרוריה בקא
אנוע כאלאת אתנאסל ומנהא אלאת לצלאח חאל אשכץ
ותכמיל אפעאלה כאלידין ואלרגלין ואלעינין כלהא
לכמאל אחרכה ואלעמל ואלאדראך אמא צרורה אחרכה
ללחיואן פלקצד אלמואלף ואלהרב מן אלמכאלף ואמא
צרורה אלחואס פלעלם אלמכאלף מן אלמואלף וחאגה
אלאנסאן ללאעמאל אצנאעיה לתהייה אגדיתה ולבאסה
וכנה אן דלך לאזם לטבעה אעני אנה מחתאג לתהייה
מא יואפקה וקד תוגד בעץ אלצנאיע איצא לבעץ אחיואן
לחאגתה לתלך אלצנאעה ומא ארי אחדא ישך אן אללה
תעאלי גיר מפתקר לשי ימד וגודה ולא יצלח אחואלה
פלא אלה לה אעני אנה ליס בגסם ואנמא אפעאלה
בדאתה לא באלה ואלקוי בלא שך מן גמלה אלאלאת
פלים בדי קוה אעני אן יכון פיה מעני מא גיר דאתה בה
יפעל או יעלם או יריד לאן אלצפאת אנמא הי קוי גירת
פיהא אלאסמיה לא גיר ומא הדא גרץ אלפצל וקד
קאלוא ז"ל קולה גאמעה ראפעה לכל מא תוהמה הדה
אלאוצאף אלגסמאניה כלהא אלתי ידכרהא אלאנביא
והי קולה תדלך אן אחכמים ז"ל לם יכטר להם אתגסים
בבאל יומא קט ולא כאן ענדהם אמר יוהם או ילבס

כלהא ללדלאלה עלי אפעאל תלך אלאלאת אלתי תלך
אלאפעאל כמאל ענדנא לנדל עלי כונה כאמלא באנחא
אלכמאלאת כמא נבהונא בקולהם דברה תורה כלשון
בני אדם אמא אלאת אלחרכה אלמכאניה אלמנסובה
לה תעאלי פנחו קולה הדום רגלי ואת מקום כפות רגלי
ואמא אלאת אלבטש אלמנסובה לה יד יי׳ באצבע אלהים
מעשה אצבעותיך ותשת עלי כפך וזרוע יי׳ על מי נגלתה
ימינך יי׳ ואמא אלאת אלכלאם אלמנסובה לה פי יי׳
דבר ויפתח שפתיו עמך קול יי׳ בכח ולשונו כאש אוכלת
ואמא אלאת אלאחסאס אלמנסובה לה עיניו יחזו עפעפיו
יבחנו בני אדם עיני יי׳ משוטטות הטה יי׳ אזנך ושמע
קדחתם באפי ולם יסתער לה מן אלאעצא אלבאטנה אלא
אלקלב לכונה אסמא משתרכא והו אסם אלעקל איצא
והו מבדא חיאה אלחי לאן קולה המו מעי לו המון מעיך
יריד בה איצא אלקלב לאן מעי אסם יקאל בעמום
ובצוץ פהו אסם אלאמעא בכצוץ ואסם כל עצו באטן
בעמום פיכון איצא אסם אלקלב ודליל דלך קולה ותורתך
בתוך מעי מסאויא לקולה בתוך לבי ולדלך קאל פי הדא
אלפסוק המו מעי המון מעיך ולשון המיה אנמא גא פי
אלקלב מן סאיר אלאעצא הומה לי לבי ובדלך לם
יסתער לה אלכתף לכונה אלה נקלאן פי אלמשהור
ולאן איצא באשר בה אלשי אלמנקול ונאהיך אנה לא
תסתעאר לה אלאת אלאגתדא לאן הדה באדיה אלנקץ

עלי אפעאלה ואסתעירת לה תלך אלאפעאל לידל בהא
עלי כמאל מא לים הו נפס דלך אפעל מתאל דלך אנה
אסתעיר לה אלעין ואלאדן ואליד ואלפם ואללסאן לידל
בהא עלי אלרויה ואלסמע ואלפעל ואלכלאם ואסתעירת
לה אלרויה ואלסמע לדלאלה עלי אדראך עלי עמום
ולדלך תגד אללגה אלעבראניה תסתעמל אדראך חאסה
ברל אדראך חאסה אכרי קאל ראו רבר יי מתל שמעו
אד מקצוד אדרכוא מעני כלאמה ובדלך ראה ריח בני
מתל לו קאל הריח ריח בני אד מקצוד אדראך ראיחתה
ובחסב הדא קיל וכל העם ראים את הקולות מע כון דלך
אלמקאם איצא מראה נבואה כמא הו מעלום משהור פי
אלמלה ואסתעיר לה אפעל ואלכלאם לידל בה עלי פיץ
מא פאיץ ענה כמא יבין פכל אלה גסמאניה תגדהא פי
גמיע כתב אלנבוה פהי אמא אלה חרכה מכאניה
לדלאלה עלי אחיאה או אלה אחסאם לדלאלה עלי
אלאדראך או אלה בטש לדלאלה עלי אלפעל או אלה
כלאם לדלאלה עלי פיץ אלעקול עלי אלאנביא כמא
יבין פיכון ארשאד תלך אלאסתעאראת כלהא לתקריר
ענדנא אן תם מוגוד חי פאעל לכל מא סואה מדרך
לפעלה איצא וסנבין אדא אכדנא פי נפי אלצפאת כיף
ירגע הדא כלה למעני ואחד והו דאתה תעאלי פקט אד
לים גרץ הדא אלפצל אלא תביין מעני הדה אלאלאת
אלגסמאניה אלמנסובה לה תעאלי עז כל נקץ ואנהא

אלמתעארף ענדנא הו באלחואס אעני אלסמע ואלבצר
וכדלך לא נעלם ולא נתצור אנתקאל אלמעני מן נפס
שכין מנא לנפס שכין אכר אלא בבלאם והו אלצות אלדי
תקטעה אלשפה ואללסאן וסאיר אלאת אלכלאם פלמא
ארשדת אדהאננא איצא נחו כונה תעאלי מדרכא ואן
תצל מעאני מנה ללאנביא ליוצלוהא אלינא וצף לנא
באנה יסמע ויבצר מענאה אנה ידרך הדה אלאשיא
אלמראה אלמסמועה ויעלמהא ווצף לנא באנה יתכלם
מענאה אנה תצל מעאני מנה תעאלי ללאנביא והדא הו
מעני אלנבוה וסיבין דלך אגיא ביאן ולמא לא נעקל מן
אינארנא גירנא אלא באן נפעלה במבאשרה וצף אנה
פאעל וכדלך איצא למא לם ידרך אלגמהור שיא חיא אלא
דא נפס וצף לנא איצא באנה דו נפס ואן כאן אסם
אלנפס משתרכא כמא תבין אלמעני אנה חי ולמא לם
תדרך הדה אפעאל כלהא פינא אלא באלאת גסמאניה
אסתעירת לה תלך אלאלאת כלהא אלתי בהא תכון
אלחרכה אלמכאניה אעני אלרגלין וכפופהא ואלאלאת
אלתי יכון בהא אלסמע ואלבצר ואלשם והי אלאדן
ואלעין ואלאנף ואלאלאת אלתי בהא יכון אלכלאם ומאדה
אלכלאם והי אלפם ואללסאן ואלצות ואלאלאת אלתי
בהא יפעל אלפאעל מנא מא יפעלה והי אלידין ואלאנאמל
ואלכף ואלדראע פיכון תלכין הדא כלה אנה תעאלי ען
כל נקץ אסתעירת לה אלאלאת אלגסמאניה לידל בהא

יסאלה אן יתצדק אליה בכרובה ולם יפעל כל אנתהרה ודפעה ען נפסה באלקול ולולא כוף אלסלטאן לבאדר בקתלה או בדפעה ואכד מא בידה מן אלמאל פהדא דליל עלי כון הדה אלמדינה דאת מלך פתכון קד דללת עלי וגודה באנתטאם אחואל אמדינה אלדי סבבה כוף אלסלטאן ותוקע עדאבה ולים פי שי מן כל מא מתלנא בה מא ידל עלי דאת אלסלטאן וחקיקה גוהרה מן חית הו סלטאן כדלך איתרי פי תעריף אללה עז וגל ללגמהור פי גמיע כתב אלאנביא ופי אלתורה איצא למא דעת אלצרורה לארשאדהם אגמעין לוגודה תעאלי ואן לה אלכמאלאת כלהא אעני אנה לים מוגודא פקט כמא אלארץ מוגודה ואלסמא מוגודה בל מוגודא חיא עאלמא קאדרא פאעלא וסאיר מא ינבגי אן יעתקד פי וגודה וסיבין דלך פארשדת אלאדהאן לאנה מוגוד בתכייל אגסמאניה ולאנה חי בתכייל אלחרכה אד לא ירי אלגמהור שיא מתמכן אלוגוד צחיחא לא ריב פיה אלא אגסם וכל מא לים בגסם לכנה פי גסם פהו מוגוד לכנה אנקץ וגוד מן אגסם לאפתקארה פי וגודה אלי גסם אמא מא לים בגסם ולא פי גסם פלים הו שיא מוגודא בוגה פי באדי תצור אלאנסאן ובכאצה ענד אלתכייל וכדלך לא יתצור אגמהור מן מעני אלחיאה גיר אלחרכה ומא לים במתחרך חרכה אראדיה מכאניה פלים הו חיא ואן כאנת אלחרכה ליסת מן גוהר אלחי בל ערצא לאזמא לה וכדלך אלאדראך

פצל מו

קד דכרנא פי בעץ פצול הדה אלמקאלה אן פרקא עטימא בין אלארשאד לוגוד אלשי ובין תחקיק מאהיתה וגוהרה ודלך אן אלארשאד לוגוד אלשי יכון ולו באעראצה ולו באפעאלה ולו בנסב בעידה גדא ענה בינה ובין גירה מתאל דלך אנך לו אררת אן תערף סלטאן אקלים מא לאחד אהל בלאדה אלדי לא יערפה פקד יכון תעריפך לה ותנביהך עלי וגודה בטרק כתירה מנהא אן תקול הו אלשכץ אלטויל אלאביץ אללון אלאשיב פקד ערפתה באעראצה וקד תקול הו אלדי תרי חולה גמאעה כבירה מן אלנאס רכאב ומשאה וסיוף מסלולה חולה וראיאת מרפועה עלי ראסה ואבואק תצרב אמאמה או הו אלדי יסכן אלקצר אלדי פי אלבלד אלפלאני מן הדא אלאקלים או הו אלדי אמר בבניאן הדא אלסור או בעמל הדא אלגסר ונחו דלך מן אפעאלה ונסבה לגירה וקד תדל עלי וגודה בחאלאת הי אכפי מן הדה מתל אן יסאלך סאיל הל להדה אלבלאד סלטאן פתקול לה נעם בלא שך ומא אלדליל עלי דלך תקול לה כון הדא צירפי כמא תראה רגלא צעיפא צגיר אלגסם אמאמה הדה אלגמלה אלכבירה מן אלדנאניר והדא אלשכץ אלאכבר אלעטים אלגתה אלקוי אלפקיר ואקף אמאמה

יעקלי לא אדראך חסי אד כל אחסאם אנפעאל ותאתר
במא עלמת והו תעאלי פאעל לא מנפעל במא סאבין :

פצל מה

שמע לפט משתרך יכון במעני אלסמע ויכון במעני
אלקבול אמא במעני אלסמע לא ישמע על פיך
והקול נשמע בית פרעה והדא כתיר ומתלה פי אלכתרה
איצא שמע במעני אלקבול ולא שמעו אל משה אם
ישמעו ויעבדו ולכם הנשמע ולא ישמע את דבריך ויכון
במעני אלעלם ואלמערפה גוי אשר לא תשמע לשונו
שרחה לא תעלם בלאמה פכל לפט שמיעה גארת פי
חק אללה אן כאן טאהר אלנץ אנה מן אלמעני אלאול
פהי עבארה ען אלאדראך והו מן אלמעני אלתאלת
וישמע יי בשמעו את תלונותיכם כל הדא אדראך עלם
ואן כאן טאהר אלנץ אנה מן מעני אלתאני פהי עבארה
ען כונה תעאלי אגאב דעא אלדאעי או לם יגב דעאה
שמוע אשמע צעקתו ושמעתי כי חנון אני הטה יי אזנך
וישמע ולא שמע יי בקולכם ולא האזין אליכם גם כי
תרבו תפלה אינני שומע כי אינני שומע אותך והדא
כתיר וסיאתיך פי הדה אלאסתעארארת ואלתשביהאת
מא ישפי גלילך ויוצח שכך ויתבין לך מענאהא כלהא חתי
לא יבקי אשכאל פי שי מנהא :

לתסתבני תחת סתרה ובדלך כל כנף גא פי אלמלאיכה מענאה אלסתר אלא תתאמל קולה בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו אן סבב וגודה אעני אלמלאך מסתור כפי גדא והו פניו וכדלך אלאשיא אלתי הו סבבהא אעני אלמלאך אלתי הי רגליו כמא בינא פי אשתראך רגל הי איצא כפיה לאן אפעאל אלעקול כפיה לא יתבין אתרהא אלא בעד ארתיאץ ודלך בסבבין מן גהתהא ומן גהתנא אעני צעף אדראכנא וצעובה אדראך אלמפארק מן חית חקיקתה ואמא קולה ובשתים יעופף פסאבין פי פצל מפרד לאי מעני נסבת חרכה אלטיראן ללמלאיכה:

פצל מד

עין אסם משתרך הו אסם עין אלמא על עין המים במדבר והו אסם אלעין אלבאצרה עין תחת עין והו אסם אלענאיה קאל ען ירמיה קחנו ועיניך שים עליו מענאה אגעל ענאיתך בה ובחסב הדה אלאסתעארה קיל פי חק אללה פי כל מוצע והיו עיני ולבי שם כל הימים ענאיתי ונרצי כמא קדמנא תמיד עיני יי אלהיך בה ענאיתה בהא עיני יי המה משוטטות ענאיתה משתמלה בכל מא פי אלארץ איצא כמא ידכר פי פצול תאתי פי אלענאיה אמא אדא אקתרן באלעינין לפט ראיה או חזיה מתל פקח עיניך וראה עיניו יחזו פמעני דלך כלה אלאדראך

ובׄנהמא והכדׄא אתאול פי קולה תעאלי למען תחיון נחו מא גׄא אׄתפסיר אלמרוׄ פי קולה למען ייטב לך וכו׳ ולשהרה הדׄה אלאסתעארה פי אללגה קאלוא צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים ורשעים אפילו בחייהם קרואים מתים פאעלם הדׄא :

פצל מג

כנף אסם משתרך ואכׄתר אשתראכה מן גׄהה אׄאסתעארה וצׄעה אלאול לגׄנאח אׄחיואן אלטאיר כל צפור כנף אשר תעוף בשמים תׄם אסתעיר לאטראף אלתׄיאב וזואיאהא על ארבע כנפות כסותך תׄם אסתעיר לאקאצי אלמעמור מן אלארץׄ ואטראפהא אלבעידה מן מואצׄענא לאחוז בכנפות הארץ מכנף הארץ זמירות שמענו וקאל אבן גׄנאח אנה איצׄא יגׄי במעני אׄסתרה מגׄאנסא ללערבי אלדׄי יקול כנפת אלשי במעני סתרתה וקאל פי שרח ולא יכנף עוד מוריך ולא ינסתר ענך מנירך ולא ינחגׄב והדׄא תפסיר חסן ומנה ענדי ולא יגלה כנף אביו לא יכשף סתר אביה וכדׄלך ופרשת כנפך על אמתך שרחה ענדי אבסט סתרך עלי גׄאריתך ובחסב הדׄא אלמעני ענדי אסתעיר כנף ללכׄאלק תעאלי וכדׄלך ללמלאיכה אדׄ אׄמלאיכה ליסוא בדׄוי אגׄסאם פי ראינא כמא סאבין פקולה אשר באת לחסות תחת כנפיו שרחה אלתי גׄית

וכאנה קאל מן עמל ישראל וקד עדוא מן דלך אהל
אללגה כתירא והנותר בבשר ובלחם נשאר בשנים בגר
ובאזרח הארץ והו כתיר :

פצל מב

חי אסם אלגאמי אלחסאס כל רמש אשר הוא חי והו
אסם אלברו מן אלמרץ אלשדיד גדא ויחי מחליו
במחנה עד חיותם וכדלך בשר חי וכדלך מות אסם
אלמות ואסם אלמרץ אלשדיד וימת לבו בקרבו והוא
היה לאבן יעני שדה מרצה ולדלך בין פי בן הצרפית
ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה לאנה
לו קאל וימת לכאן יחתמל אן יכון מרצא שדידא קארב
אלמות מתל נבל ענד סמאעה אלכבר וקד קאל בעץ
אלאנדלסיין אנה תעטל נפסה חתי לם ידרך לה נפס
אצלא כמא יעתרי בעץ אלמסכותין ופי אכתנאק אלרחם
חתי לא יעלם הל הו מית או חי וידום הדא אלשך
אליום ואליומין וקד כתר איצא אסתעמאל הדא אלאסם
פי מעני אקתנא אלעלם ויהיו חיים לנפשך כי מוצאי
מצא חיים כי חיים הם למוצאיהם והדא כתיר ובחסב
הדא סמי אלארא אלצחיחה חיים ואלארא אלפאסדה
מות קאל תעאלי ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת
הטוב וכו׳ פקד צרח באן אלטוב הו חיים ואלרע הו מות

לכל חםאם אשר בו נפש חיה והו איצׄא אסם אלדם לא
תאכל הנפש עם הבשר והו איצׄא אסם אׄנפס אׄנאטקה̇
אעני צורה̇ אלאנסאן חי ײ אשר עשה לנו את הנפש
הזאת והו אסם אלשׄי אלבאקי מן אלאנסאן בעד אלמות
והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים והו אסם אׄלארדה̇
לאסר שריו בנפשו יעני בארדתה ומתׄלה ואל תתנהו
בנפש איביו יעני לא תסלמה לארדתהם ומתׄלה ענדי
אם יש את נפשכם לקבר את מתי יעני אן כאן הדׄא מן
גרצׄכם ובארדתכם ומתׄלה אם יעמד משה ושמואל
לפני אין נפשי אל העם הזה מענאה לא ארדה̇ לי פיהם
אי לא אריד בקאהם וכל דבר נפש גׄא מנסובׄא אליה
תעאלי הו במעני אלארדה̇ כמא תקדׄם לנא פי קולה
כאשר בלבבי ובנפשי יעשה מענאה בארדתי ובגרצׄי
פבחסב הדׄא אׄמעני יכון שרח ותקצר נפשו בעמל ישראל
וכפׄת ארדתה ען אשקא ישראל והדׄא אלפסוק לם
יתרגמה יונתן בן עזיאל בוגׄה לאנה אכׄדׄה בחסב אׄמעני
אלאול וגׄאה מן דׄלך אנפעאל פאמתנע מן שרחה אמא.
אדׄא אכׄד מן הדׄא אלמעני אלאכׄיר פיכון אלשרח ביׄנׄא
גדׄא לאנה תקדׄם אלקול אן עגׄאיתה תעאלי תכׄלת ענהם
חתי הלכוא ואסתגאתׄוא ולם יגׄתהם פלמא באלגׄוא פי
אלתובה̇ ועטׄם דׄלהם ואסתולי אלעדו עליהם רחמהם
וכפׄת ארדתה ען אסתמראר שקאיהם ודׄלהם פאעלמה
אנה גריב ותבון אלבא פי קולה בעמל ישראל מכאן מן

ארבעה אלארבאן ורוח אלהים מרחפת. והו איצא אסם אלריח אלהאבה ורוח הקדים נשא את הארבה רוח ים והדא כתיר והו איצא אסם אלרוח אלחיואני רוח הולך ולא ישוב אשר בו רוח חיים והו איצא אסם אלשי אלדי יבקי מן אלאנסאן בעד אלמות אלדי לא ילחקה אלפסאד והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה והו איצא אסם אלפיץ אלעקלי אלאלאהי אלדי יפיץ עלי אלנביין פיתנבאון בה כמא נבין לך ענד כלאמנא פי אלנבוה במא יליק אן ידכר פי הדה אלמקאלה ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם ויהי כנוח עליהם הרוח רוח יי דבר בי והדא כתיר והו איצא אסם אלגרץ ואלאראדה כל רוחו יוציא כסיל גרצה וארדתה ומתלה ונבקה רוח מצרים בקרבו ועצתו אבלע יקול תתשתת אגראצה ותדבירה יכפי ומתלה מי הכן את רוח יי ואיש עצתו יודיענו יקול מן הו אלדי יעלם אנתטאם אראדתה או ידרך תדבירה ללוגוד כיף הו פיעלמנא בה כמא סנבין פי פצול תאתי פי אלתדביר פכל רוח מנסובה ללה פהי בחסב אלמעני אלכאמס ובעצהא בחסב אלמעני אלאכיר אלדי הו אלאראדה כמא בינא ישרח פי כל מוצע בחסב מא ידל עליה דלך אלכלאם :

פצל מא

נפש אסם משתרך הו אסם אלנפס אלחיואניה אלעאמה

מימי ומן מעני יחרף ענדי קולה שפחה נחרפת לאיש מגאנם ללערבי יעני מנחרפה אי זאילה ען מלכיה אלרק למלכיה אלזוגיה והו אסם אלאראדה ונתתי לכם רועים כלבי היש את לבבך ישר כאשר לבבי אי אראדתך פי אלאסתקאמה כאראדתי וקד יסתעאר ללה בחסב הדא אלמעני כאשר בלבבי ובנפשי יעשה מענאה יפעל בחסב אראדתי והיו עיני ולבי שם כל הימים ענאיתי ואראדתי והו אסם אלעקל ואיש נבוב ילבב יעקל ובדלך לב חכם לימינו עקלה פי אלאמור אלכאמלה והדא כתיר ובחסב הדא אלמעני אסתעיר ללה פי כל מוצע אעני עלי אנה דאל עלי אלעקל אלא אלשאד פאנה קד ידל בה עלי אלאראדה כל מוצע בחסבה ובדלך והשבות אל לבבך ולא ישיב אל לבו ובל מא שאבהה כלה אעתבאר עקל כמא קאל ולא נתן יי לכם לב לדעת מתל אתה הראית לדעת ואמא קולה ואהבת את יי אלהיך בכל לבבך פאן שרחה ענדי בגמיע קוי קלבך אעני קוי אלבדן כלהא לאן מבדא גמיע מן אלקלב ואלגרץ אנך תגעל גאיה אפעאלך כלהא אדראכה כמא בינא פי שרח אלמשנה ופי משנה תורה :

פצל מ

רוח אסם משתרך הו אסם אלהוא אעני אלרכן מן

החנית מאחריו וקד יכון טרף זמאן במעני בעד ואחריו
לא קם כמוהו אחר הדברים האלה והדֿא כתֿיר ויכון
במעני אלתבע ואקתפא אלאתֿר פי אלסיר בסירה שכֿין
מא אחרי ײ̇ אֿהיכם תלכו אחרי ײ̇ ילכו יעני תבע טאעתה
ואקתפא אתֿר אפעאלה ואלסיר בסירתה הלך אחרי צו
ובחסב הדֿא אלמעני קיל וראית את אחורי תדרך מא
תבעני ותשבֿה בי ולזם ען אראדתי אי מכֿלוקאתי כלהא
כמא סאבין פי בעץ פצול הדֿה אלמקאלה׃

פצל לט

לֿב אסם משתרך הו אסם אלקלב אעני אלעצֿו אלדֿי
פיה מבדא חיאה כל דֿי קלב ויתקעם בלב אבשלום
ולמא כאן הדֿא אלעצֿו פי וסט אלבדן אסתעיר לוסט כל
שי עד לב השמים לבת אש והו אסם אלפכרה איצֿא לא
לבי הלך יעני כנת חאצֿרא בפכרתי ענד מא גֿרי כדֿא
וכדֿא ומן הדֿא אלמעני ולא תתורו אחרי לבבכם יעני
תבע אפכֿארכם אשר לבבו פונה היום פכרתה זאילה והו
אסם אלראי כל שארית ישראל לב אחד להמליך את דוד
אי עלי ראי ואחד וכדֿלך קולה ואוילים בחסר לב ימותו
יריד בנקץ אלראי וכדֿלך קולה לא יחרף לבבי מימי
מעגֿאה לם ינחרף ראיי ולא זאל ען הדֿא אלאמר לאן
אול אֿכלאם בצדקתי החזקתי ולא ארפה לא יחרף לבבי

עלי מא הי עליה לא תדרך ופנים איצֿא הו טרף מכאן
מקול ענה פי אלערביה אמאמך או בין ידיך ובתירא מא
אסתעמל בחסב הדא מעני פי אללה תע׳ לפני יי ובחסב
הדא אלמעני איצֿא הו ופני לא יראו פי תאויל אנקלוס
קאל ודקדמי לא יתחזון יעיר אן תם מכלוקאת איצֿא
עטימה לא ימכן אנסאן אדראכהא עלי מא הי עליה והי
אלעקול מפארקה ונסבת ללה אנהא אמאמה ובין ידיה
דאימא לשדה אלענאיה בהא דאימא ואמא אלשי מדרך
ענדה אעני ענד אנקלוס עלי אלחקיקה פהו אלאמור
אלתי הי דון הדה פי מרתבה אלוגוד אעני דאת מאדה
ואלצורה וענהא קאל ותחזי ית דבתראי יעני אלמוגודאת
אלתי כאני מערץ ענהא ומסתדברהא עלי גהה אלתמתיל
לבעדהא ען וגודה תעאלי וסתסמע תאוילי פי מא טלב
משה רבנו ע״אס ופנים איצֿא טרף זמאן במעני קבל או
קדים לפנים בישראל לפנים הארץ יסדת ופנים איצֿא
אסם אלרעאיה ואלענאיה לא תשא פני דל ונשוא פנים
אשר לא ישא פנים והדא כתיר ובחסב הדא אלמעני
איצֿא קיל ישא יי פניו אליך וישם לך שלום יעני אצחאב
אלענאיה בנא :

פצל לה

אחור אסם משתרך הו אסם טהר אחורי המשכן ותצא

עזיאל עליהמא אלסלאם אלדין יבעדאן ען אלתגסים כל אלאבעאד והדא כאן גרץ׳ אלפצל :

פצל לז

פנים אסם משתרך ואכתר אשתראכה הו עלי גהה אלאסתעארה הו אסם אלוגה מן כל חיואן ונהפכו כל פנים לירקון מדוע פניכם רעים והדא כתיר והו אסם אלגצב ופניה לא היו לה עוד ובחסב הדא אלמעני אסתעמל כתירא פי מעני גצב אללה וסכטה פני יי׳ חלקם פני יי׳ בעושי רע פני ילכו והניחותי לך ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והדא כתיר והו איצא אסם חצרה אלשכץ ומקאמה על פני כל אחיו נפל ועל פני כל העם אבבד מענאה במחצרהם אם לא על פניך יברכך בחצרתך ובוגודך ובחסב הדא אלמעני קיל ודבר יי׳ אל משה פנים אל פנים יעני חצרה בחצרה דון ואסטה כמא קיל לכה נתראה פנים וכמא קאל פנים בפנים דבר יי׳ עמכם ובין פי מוצע אכר וקאל קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול ובני ען דלך פנים בפנים כדלך קולה ודבר יי׳ אל משה פנים אל פנים כנאיה ען קולה פי צורה אלכטאב וישמע את הקול מדבר אליו פקד תבין לך אן סמאע אלקול דון ואסטה מלאך יכני ענה פנים בפנים ומן הדא אלמעני ופני לא יראו חקיקה וגודי

מוג͏בא לאסתחקאקהם אלהלאך כמא ג͏א אלנץ לא תחיה כל נשמה ובי̃ן אלעלה̈ והי אזאלה̈ הד̈א אלראי אלבאטל לאן לא יפסד בה אלגיר כמא קאל למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות וכו' וסמאהם אויבים ושונאים וצרים וקאל אן פאעל ד̈לך מקנא ומכעים ומעלה חמה פכיף יכון חאל מן תעלק כפרה בד̈אתה תעאלי ואעתקאדה עלי כ̈לאף מא הו עליה אעני לא יעתקד וג͏ודה או יעתקדה את̈נין או יעתקדה ג͏סמא או יעתקדה ד̈א אנפעאלאת או ינסב לה אי נקץ כאן פאן הד̈א בלא שך אשד̃ מן עובד עבודה זרה עלי אנהא ואסטה̈ או מטיבה או מרעה בזעמה פאעלם יא הד̈א אנך מתי אעתקדת תג͏סימא או חאלה̈ מן חאלאת אלג͏סם פאנך מקנא ומכעים וקודח אש חמה ושונא ואויב וצר אשד̃ מן עובד עבודה זרה בכת̈יר ואן כ̇טר בבאלך אן מעתקד אלתג͏סים מעד̇ור לכונה ר̇בי עליה או לג͏הלה̈ יקצור אדראכה̈ פבד̈לך ינבגי לך אן תעתקד פי עובד עבודה זרה לאנה מא יעבד אלא לג͏הל או לתרביה̈ מנהג͏ אבותיהם בידיהם ואן קלת אן טאהר אלנץ ילקיהם פי הד̈ה אלשבהה̈ כד̈לך פלתעלם אן עובד עבודה זרה אנמא דעאה לעבאדתהא כ̇יאלאת ותצו̇ראת נאקצה̈ פלא עד̇ר למן לא יקלד אלמחקקין אלנאט̇רין אן כאן מקצרא ען אלנט̇ר פאני לא א̇כפ̈ר מן לא יברהן עלי נפי אלג͏סמאניה̈ בל אכפ̈ר מן לא יעתקד נפיהא ולא סימא. בוג͏וד שרח אנקלוס ושרח יונתן בן

לה מרתבה דון דלך ואעני באלכפר אעתקאד אלשי עלי כלאף מא הו עליה ואעני באלגהל גהל מא ימכן מערפתה פלים גהל מן גהל מסאחה מכרוט אלאסטואנה או גהל כריה אלשמס כגהל מן גהל הל אלאלאה מוגוד או ליס ללעאלם אלאה ולא כפר מן טן אן מכרוט אלאסטואנה נצפהא או אן אלשמס דאירה ככפר מן טן אן אלאלאה אכתר מן ואחד ואנת תעלם אן כל מן עבד עבודה זרה פלם יעבדהא עלי אן לא אלאה סואהא ולא תכ״ל אנסאן יומא קט מן אלמאצין ולא יתכיל מן אלאתין אן אלצורה אלתי יעמלהא מן אלמסבוכאת או מן אלחגארה ואלכשב תלך אלצורה כלקת אלסמאואת ואלארץ והי תדברהא כל אנמא עֻבדת עלי גהה אנהא מתאל לשי הו ואסטה ביננא ובין אללה כמא בין וקאל מי לא יראך מלך הגוים וכו' וקאל ובכל מקום מקטר מגש לשמי וכו' ישיר עלי אלסבב אלאול ענדהם וקד בינא דלך פי תאליפנא אלכביר והדא ממא לא ינאזע פיה אחד מן אהל שריעתנא לכנהם מע כון אוליך כאפרין מעתקדין וגוד אלאלאה אד ותעלק כפרהם בחק הו לה תעאלי פקט אעני אלעבאדה ואלתעטים כמא קאל ועבדתם את יי וכו' כי יתבת וגודה פי אעתקאד אלגמהור וטנוא הדא אלחק למן סואה פכאן דלך דאעיא לעדם וגודה תעאלי מן אעתקאד אלגמהור אד לא ידרך אלגמהור אלא אפעאל אלעבאדאת לא מעאניהא ולא חקיקה אלמעבוד בהא פכאן דלך

אלאנביא לא תג̇ד לשון חרון אף ולא לשון כעס ולא
לשון קנאה אלא פי עבודה זרה כ̇אצה̈ ולא תג̇ד יסמי
אויב יי או צר או שונא אלא עובד עבודה זרה כ̇אצה̈ קאל
ועבדתם אלהים אחרים וכו׳ וחרה אף יי בכם פן יחרה
אף יי להכעיסו במעשה ידיכם הם קנאוני בלא אל כעסוני
בהבליהם וכו׳ כי אל קנא וכו׳ מדוע הכעיסוני בפסיליהם
מכעס בניו ובנותיו כי אש קדחה באפי נוקם הוא לצריו
ומשלם הוא לאויביו ומשלם לשנאיו עד הורישו את
אויביו אשר שנא יי אלהיך כי כל תועבת יי אשר שנא
והד̇א אכת̇ר מן אן יחצי לכנה אד̇א אסתקפיתה פי ג̇מיע
אלכתב וג̇דתה ואנמא ג̇את אלכתב אלנבויה̈ בהד̇א לתאכיד
אלעט̇ים לכון הד̇א ראיא באטלא תעלק בה תעאלי אעני
עבאדה̈ עבודה זרה ולים עדול אלד̇י אעתקד אן זידא
קאים פי אלוקת אלד̇י כאן פיה קאעדא ען אלחק כעדול
מן אעת̇קד אן אלנאר תחת אלהוא או אלמא תחת אלארץ̇
או אן אלארץ̇ בסיטה̈ ונחו ד̇לך ומא עדול הד̇א אלת̇אני
ען אלחק כעדול מן אעתקד אן אלשמס מן אלנאר או אן
אלפלך נצף כרה̈ ונחו ד̇לך ולא עדול הד̇א אלת̇אלת̇ ען
אלחק כעדול מן אעתקד אן אלמלאיכה̈ יאכלון וישרבון
ונחו ד̇לך ולא עדול הד̇א אלראבע ען אלחק כעדול מן
אעתקד וג̇וב עבאדה̈ שי גיר אללה פאנה כלמא כאן
אלג̇הל ואלכפר מתעלקא באמר עט̇ים אעני במן לה
מרתבה̈ מתמכנה̈ פי אלוג̇וד כאן אעט̇ם מן תעלקה במן

לתאוילהא ונׄבהוא עלי אשתראך לׄאסמא ואסתעאראתהא
אלתי צׄמנתהא הדׄה אלמקאלה חׄתי יסלם להם צחה
לׄאעתקאד פי והדאניה אללה ופי תצדיק אלכתב לׄנבויה
ומן נבא דׄהנה ען פהם תאויל אלנצוץ ופהם אלאתפׄאק
פי אלאסם מע אלאכׄתלאף פי אלמעני קיל לה הדׄא
אלנץ יפהם תאוילה אהל אלעלם לכנך אנת תעלם אן
אללה עז וגׄל ליס בגׄסם ולא ינפעל לאן אלאנפעאל תגׄיר
והו תעאלי לא ילחקה תגׄיר ולא ישבה שיא מן כל מא
סואה ולא יגׄמעה מע שי מנהא חד מן אלחדוד אצׄלא ואן
הדׄא לׄכלאם אלנבוי חק ולה תאויל ויוקף מעה ענד הדׄא
אלקדר ולא ינבגי אן יׄקר אחד עלי אעתקאד תגׄסים או
עלי אעתקאד לאחק מן לואחק אלאגׄסאם אלא מא יקר
עלי אעתקאד עדם אלאלאה או אלשרך בה או עבאדה
מן דונה :

פצל לו

סׄאבׄין לך ענד כלאמי פי אלצׄפאת עלי אי גׄהה קיל אן
אללה ירצׄיה אלאמר אלכׄדׄא או יסכׄטה ויגׄצׄבה
אלדׄי בדׄלך אלמעני יקאל פי אשכׄאץ מן אלנאס אן
אללה רצׄי ענהם או גׄצׄב עליהם או סכׄט וליס הדׄא
אלמעני הו גׄרץׄ הדׄא אלפצל בל גׄרצׄה מא אקול פיה.
אעלם אנך אדׄא תאמלת גׄמיע אלתורה וגׄמיע כתב

אנמא יקאל עליהמא וגוד באשתראך לאסם כמא סאבין והדא לקדר יכפי לצגאר ואלגמהור פי אקראר אלהאנהם עלי אן תם מוגוד כאמל לא גסם ולא קוה פי גסם הו אלאלאה ולא ילחקה נחו מן אנחא אלנקץ ולדלך לים ילחקה אנפעאל אצלא · אמא אלכלאם פי אלצפאת וכיף תנפי ענה ומא מעני אלצפאת לםנסובה לה וכדלך אלכלאם פי כלקה מא כלק ופי צפה תדבירה ללעאלם וכיף ענאיתה במא סואה ומעני משיתה ואדראכה ועלמה בכל מא יעלמה וכדלך מעני אלנבוה וכיף מראתבהא ומא מעני אסמאיה אלמדלול בהא עלי ואחד ואן כאנת אסמא כתירה פאן הדה כלהא אמור גאמצה והי סתרי תורה באלחקיקה והי אלסודות אלתי תדכר דאימא פי כתב אלאנביא ופי כלאם לחכמים זל והדה הי אלאשיא אלתי לא ינבני אלכלאם פיהא אלא בראשי הפרקים כמא דכרנא ומע אלשכץ למוצוף איצא אמא נפי לתגסים ורפע לשביה ואלאנפעאלאת ענה פאמר ינבני לתצריח בה ותביינה לכל אחד בחסבה ותקלידה ללאצאגר ולנסואן ואלבלה ואלנאקצי אלפטרה כמא יקלדון אנה ואחד ואנה קדים ואן לא יעבד סואה לאן לא תוחיד אלא ברפע אלגסמאניה אד אלגסם לים בואחד בל מרכב מן מאדה וצורה אתנין באלחד והו איצא מנקסם קאבל אלתגזיה פאדא קבלוא דלך ואלפוה ורבוא עליה וכברוא ותחירוא פי נצוץ אלכתב אלנבויה בין להם מעאנהא ואנחצוא

ימנע אלטפל אלצגיר ען תנאול אלאגדיה אלגליטה ורפע אלאתקאל :

פצל לה

לא תטֹן אן כל מא וטֹאנאה פי הדֹה אלפצול מתקדמה מן עטם אמר וכפאיה ובעד אדראכה וכונה מצנונא בה עלי אלגמהור אן נפי אלתגסים ונפי אלאנפעאלאת ראכל פי דלך ליס אלאמר כדלך בל כמא ינבגי אן ירבי אלצגאר ויעלן פי אלגמהור עלי אן אללה עז וגל ואחד ולא ינבגי אן יעבד סואה כדלך ינבגי אן יקלדוא באן אללה ליס בגסם ולא שבה בינה ובין מכלוקאתה אצלא פי שי מן אלאשיא ולא וגודה שבה וגודהא ולא חיאתה שבה חיאה אלחי מנהא ולא עלמה שבה עלם מן לה עלם מנהא ואן ליס אלאכתלאף בינה ובינהא באלאכתר ואלאקל פקט בל בנוע אלוגוד אעני אן יקרר ענד אלכל אן ליס עלמנא ועלמה או קדרתנא וקדרתה תכתלף באלאכתר ואלאקל ואלאשד ואלאצעף ומא אשבה דלך אד אלקוי ואלצעיף מתשאבהאן באלנוע צרורה ויגמעהמא חד מא ואחד וכדלך כל נסבה אנמא תכון בין שיין תחת נוע ואחד קד תבין דלך איצא פי אלעלום אלטביעיה בל כל מא ינסב אליה תעאלי מבאין לצפאתנא מן כל גהה חתי לא יגמעהמא חד אצלא וכדלך וגודה ווגוד מא סואה

יתחסמי חכם חרשים קאוא כיון שמדבר נעשו הכל בחרשים פתאמל כיף אשתרטוא בנץ כתאב כמאל אלשכץ פי אלסיאסאת אלמדניה ופי אלעלום אלנטריה מע דכא טבע ופהם וחסן עבארה פי איצאל אלמעאני בתלויח וחינר מוסרין לו סתרי תורה והנאך קיל אמר ליה ר' יוחנן לר' אלעזר תא לגמרך מעשה מרכבה אמר ליה אכתי לא קשאי יעני אני לם אשך ואלי אלאן אנד גליאן אלטביעה וטיש אלצבא פארי כיף אשתרטוא אלסן איצא מצאפא אלי תלך אלפצאיל פכיף ימכן מע הדא אלמוץ פי דלך מע גמהור אלנאס כלהם טף ונשים. ואלסבב אלכאמס אלאשתגאל בצרוריה אלאגסאם אלתי הי אלכמאל אלאול ובכאצה אן אנצאף אליהא אלאשתגאל באלזוגה ואלאולאד ולא סימא אן אנצאף לדלך טלב פצול אלעיש לחאצלה מלכה מתמכנה בחסב אלסיר ואלעאדאת אלסו פאנה ולו אלאנסאן אלכאמל כמא דכרנא אדא כתר אשתגאלה בהדה אלאמור אלצרוריה פנאהיך אלגיר צרוריה ואשתד שוקה להא צעפת מנה אלתשוקאת אלנטריה ואנגמרת וצאר טלבה להא בפתור ותראך וקלה אהתמאם פלא ידרך מא פי קותה אן ידרך או ידרך אדראכא משושא מכתלטא מן אלאדראך ואלתקציר. פבחסב הדה אלאסבאב כלהא כאנת הדה אלאמור לאיקה באחאד כואץ גדא לא באלגמהור ולדלך תכפי ען אלמבתדי וימנע מן אלתערץ להא כמא

גאיה אלאסתקאמה ואלכמאל כי תועבת יי׳ נלוז ואת ישרים סודו ולדלך יכרה תעלימה ללשבאב בל לא ימכנהם קבולה לגליאן טבאיעהם ואשתגאל אדהאנהם בשעלה אלנשו חתי תכמד הלך אלשעלה אלמחרה ויחצל להם אלהדו ואלסכון ותכשע קלובהם ותכצע מן גהה אלמזאג וחיניד יסתנהצון אנפסהם להדה אלדרגה והי אדראכה תעאלי אעני אעלם אלאהי אמכני ענה במעשה מרכבה קאל קרוב יי׳ לנשברי לב וקאל מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח וכו׳ ולדלך קאלוא פי אתלמוד עלי קולהם מוסרים לו ראשי הפרקים קאלוא אין מוסרין ראשי הפרקים אלא לאב בית דין והוא שלבו דואג בקרבו ואלקצד בדלך אכשוע ואלכצוע ואלורע אלזאיד מצאפא אלי אעלם והנאך קיל אין מוסרין סתרי תורה אלא ליועץ וחכם חרשים ונבון לחש והדא אמור לא בד פיהא מן תהיו טביעי אלא תעלם אן מן אלנאס מן הו צעיף אלראי גדא ואן כאן אפהם אלנאס ומנהם מן לה ראי צאיב וחסן תדביר פי אלאמור אלסיאסיה והו אלדי יתסמי יועץ לכנה לא יפהם מעקולא ולו קרב מן אלמעקולאת אלאול בל יכון אבלה גדא לא חילה פיה למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין ומן אלנאס אלפהם אדכי באלטבע אלקדיר עלי אכפי אלמעאני בעבארה וגיזה מהכמה והו אלדי יתסמי נבון לחש לכנה לם ישתגל ולא חצלת לה עלום ואלדי לה אלעלום אלחאצלה באלפעל הו אלדי

אלעלמא אעני אלמשאהר באלעלם מבליון בהדא אלמרץ
אעני טלב אלגאיאת ואלכלאם פיהא דון אלנטר פי
תוטיאתהא ומנהם מן ינתהי בה אלגהל או טלב אריאסה
אן ידם תלך אלתוטיאת אלתי הו מקצר ען אדראכהא
או מתואן ען טלבהא וירום אטהארא אנהא מצרה או גיר
מפידה ואלחק ענד אתאמל בין ואצח · ואלסבב אלראבע
אלאסתעדאדאת אטביעיה ודלך אנה קד תבין בל תברהן
אן אלפצאיל אלכלקיה הי תוטיאת ללפצאיל אלנטקיה
ולא ימכן חצול נטקיאת חקיקיה אעני מעקולאת כאמלה
אלא לרגל מרתאץ אלאכלאק גדא די הדו וסכון ותם
כלק כתירון קד חצל להם מן אול אפטרה היאה מזאגיה
לא ימכן מעהא כמאל בוגה כמן הו באלטבע חאר אקלב
גדא קויא פאנה לא ינפך מן אחרג ולו ראץ נפסה אעטם
ריאצה וכמן מזאג אלאנתיין מנה חאר רטב קויה אלבניה
ואועיה אלמני כתירה אלהוליד ללמני פאן הדא יבעד אן
יכון עפיפא ולו ראץ נפסה גאיה אלריאצה וכדלך תגד
מן אלנאם קומא דוי טיש ותהור וחרכאתהם קלקה גדא
גיר מנתטמה תדל עלי פסאד תרכיב וסו מזאג לא ימכן
אן יעבר ענה פהאולא לא ירי פיהם כמאל אבדא ואסעי
מעהם פי הדא אלפן גהל מחץ מן אלדי יסעי לאן הדא
אלעלם כמא עלמת מא הו עלם טב ולא עלם הנדסה
ולא כל ואחד מהיא לה מן אלוגוה אלתי קלנא פלא בד
מן תקדים אלתוטיאת אלכלקיה חתי יציר אלאנסאן פי

ודלך אן אנסאן תחדת לה שבוך בתירה פי חאל טלב בסרעה ויפחם איצא אלאעתראצאת בסרעה אעני נקץ קול מא לאן דלך שבה אלהד פי אלבניאן אמא אתבאת אלאקאויל וחל שכוך פלא יצח אלא במקדמאת בתירה תוכד מן תלך אלתוטיאת פיכון אלנאטר דון תוטיה כמן סעי ברגליה ליצל למוצע מא פוקע פי טריקה פי ביר עמיק לא חילה ענדה ללכרוג מנה אלי אן ימות פלו עדם אלסעי וסכן פי מוצעה לכאן אחרי בה וקד אטנב שלמה פי משלי פי וצף חאלאת אלכסאלי ועגזהם כל דלך מתל ללעגז ען טלב אלעלום וקאל פי שוק אלשאיק לחצול אלגאיאת ולא יסעי פי תחציל אלתוטיאת אלמוצלה לתלך אלגאיאת בל ישתאק פקט קאל תאות עצל תמיתנו כי מאנו ידיו לעשות כל היום התאוה תאוה וצדיק יתן ולא יחשך יקול אן סבב פי כון שוקה קאתלא לה לאנה לא יסעי ויעמל למא יסכן דלך אלשוק בל יכתר אלתמני לא גיר ויעלק אמאלה במא לא אלה ענדה לתחצילה פלו אצרב ען הדא אלתשוק לכאן אסלם לה ואעתבר אכר אלמתאל כמא אנה בין ען אולה פי קולה וצדיק יתן ולא יחשך ולים צדיק מקאבל עצל אלא בחסב מא בינאה לאנה יקול אן אלעאדל פי אלנאס אלדי יעטי כל שי חקה יעני זמאנה כלה ללטלב ולא ימנע מן זמאנה שיא למא סוי דלך כאנה יקול וצדיק יתן ימיו לחכמה ולא יחשך מהם נטיר קולה אל תתן לנשים חילך ואכתר

אלאמור עלי מא הי עליה ואן לם תכן אצלא פי אלעלם אלאלאהי ולא תכלו איצא מן מנאפע אכרי פי אמור מוצלה לדלך אלעלם פלא בד צרורה למן אראד אכמאל אלאנסאני מן אלארתיאץ אולא פי צנאעה אלמנטק תם פי אלריאציאת עלי תרתיב תם פי אטביעיאת ובעד דלך פי אלאלאהיאת וקד נגד כתירין תקף אדהאנהם ענד בעץ הדה אלעלום וחתי אן לם תנב אדהאנהם קד יקטע בהם אלמות והם פי בעץ אלתוטיאת פלו כנא לא נעטי ראיא עלי גהה אלתקליד בוגה ולא נרשד נחו שי במתאל אלא נלזם באלתצור אלכאמל באלחדוד אלדארתיה ובאלתצדיק פי מא יראד אלתצדיק בה באלברהאן ודלך לא ימכן אלא בעד הדה אלתוטיאת אלטוילה לכאן דלך יכון דאעיא למות אלנאס כאפה והם לא יעלמון הל תם אלאה ללעאלם או ליס תם אלאה נאהיך אן יוגב לה חכם או תנפי ענה נקיצה ולים כאן יתכלץ קט מן הדא אלהלאך אלא אחד מעיר ושנים ממשפחה אמא אלאחאד והם השרידים אשר יי קורא פלא יצח להם אלכמאל אלדי הו אלגאיה אלא בעד אלתוטיאת וקד בין שלמה אן אלחאגה ללתוטיאת צרוריה ואנה לא ימכן אלוצול אלי אלחכמה אלחקיקיה אלא בעד אלארתיאץ קאל אם קהה הברזל והוא לא פנים קלקל וחילים יגבר ויתרון הכשר חכמה וקאל שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך והנא צרורה אכרי להתציל אלתוטיאת

שגלה גמעה מן אלזמאן אלי אן יפהם גמיע דלך למא
פעל בל יקנע בכיאלאת כארבה תסכן נפסה אליהא
ויכרה אן יקאל לה אן תם שי יחתאג אלי מקדמאת
כתירה וטול מדה פי אלבחת ואנת תעלם אן הדה אמור
מרתבטה בעצהא בבעץ ודלך אן לים פי אוגוד גיר אללה
תעאלי ומצנועאתה כלהא והי כל מא אשתמל עליה אוגוד
מן דונה ולים תם טריק לאדראכה אלא מן מצנועאתה
והי אלדאלה עלי וגודה ועלי מא ינבגי אן יעתקד פיה
אעני מא יוגב לה או יסלב ענה פילזם אדא צרורה
אעתבאר אמוגודאת כלהא עלי מא הי עליה חתי נתכד מן
כל פן ופן מקדמאת חקיקיה יקיניה תנפענא פי מבאחתנא
אלאלאהיה פכם מקדמה תוכד מן טביעה אלאעדאד ומן
כואץ אלאשכאל אלהנדסיה נסתדל מנהא עלי אמור
ננפיהא ענה תעאלי וידלנא נפיהא עלי גמלה מעאני
אמא אמור אלהיאה אפלכיה ואלעלם אטביעי פמא ארי
אאמר פי דלך ישכל עליך אנהא אמור צרוריה פי אדראך
נסבה אלעאלם לתדביר אללה כיף הי עלי אלחקיקה לא
בחסב אכיאלאת ותם אמור כתירה נטריה ואן לם תתכד
מנהא מקדמאת להדא אעלם לכנהא תרוץ אדהן ותחצל
לה מלכה אאסתדלאל ומערפה אלחק באלאמור אדאתיה
לה ותזיל אלתשויש אלמוגוד פי אכתר אדהאן אנאטרין
מן אלתבאס אלאמור אלערציה באלדאתיה ומא יחדת
בסבב דלך מן פסאד אלארא מצאפא אלי תצור תלך

עאדם דלך אלפעל ועיר פרא אדם יולד ומא כל שכין
לה אמר מא באלקוה ילזם צרורה אן יכרג דלך אלי
אלפעל בל קד יבקי עלי נקצה אמא למואנע או לקלה
ארתיאץ במא יכרג תלך אלקוה אלי אלפעל ובביאן קיל
לא רבים יחכמו וקאלוא ז״ל ראיתי בני עליה והם מועטים
לאן אלמואנע ען אלכמאל כתירה גדא ואלשואגל ענה
גזירה ומתי יחצל אלתהיו אלתאם ואלפרגה ללארתיאץ
חתי יכרג מא פי דלך אלשכץ באלקוה אלי אלפעל.
ואלסבב אלתאלת טול אלתוטיאת לאן ללאנסאן בטבעה
תשוק לטלב אלגאיאת וכתירא מא ימל או ירפץ אלתוטיאת
ואעלם אנה לו חצלת גאיה מא דון אלתוטיאת אלמתקדמה
להא למא כאנת תלך תוטיאת בל כאנת תכון שואגל
ופצולא מחצא וכל אנסאן ולו אבלד אלנאס אדא נבהתה
כמא ינבה נאים ותקול לה אמא תשתאק אלאן למערפה
הדה אלסמאואת כם עדדהא וכיף שכלהא ומא פיה ומא
הי אלמלאיכה וכיף כלק אלעאלם באסרה ומא גאיתה
בחסב תרתיבה בעצה מן בעץ ומא הי אלנפס וכיף הדותהא
פי אלבדן והל נפס אלאנסאן תפארק ואן כאן תפארק
פביף ובמא דא ואלי מא דא ומא אשבה הדא אלמבאחת
פהו יקול לך נעם בלא שך וישתאק למערפה הדה
אלאשיא עלי חקאיקהא שוקא טביעיא לכנה יריד סכון
הדא אלשוק וחצול מערפה גמיע דלך בכלמה ואחדה
או כלמתין תקולהא לה אלא אנך לו כלפתה אן יעטל

כונה חכם אעני אנה חצלת לה אלעלום אלתי תתֿכר מנהא מקדמאת אלנטֿר ואלתֿאני אן יכון פהמֿא פטנֿא דֿכי אלטבאיע ישער באלמעני באיסר תלויח והו מעני קולהם מבין מדעתו וסאבין לך אלסבב פי מנע תעלים אֿלגמהור בטרק אֿנטֿר אֿתחקיקיה ואכֿדהם בתצוֿר מאהיאת אֿאמור עלי מא הי עליה וכון דֿלך אמרֿא לאזמא צֿרוריא אֿלֿא יכון אלא הכדֿא פי פצל בעד הדֿא פאקול :

פצל לד

אלאסבאב אֿמאנעה לאפתתאח אֿתעלים באלאלאהיאת ואלתנביה עלי מא ינבגי אלתנביה עליה ותעריץ דֿלך ללגמהור כֿמסה אסבאב · אלסבב אלאול צעובה אלאמר פי נפסה ולטפה וגמוצֿה קאל רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו וקיל והחכמה מאין תמצא ולא ינבגי אן יֻבתדֿי פי אלתעלים באלאצעב ואלאגמץ פהמֿא ומן אלאמתֿאל אלמשהורה פי מלתנא תשביה אלעלם באלמא ובֿינוא עֿאם פי הדֿא אלמתֿל מעאני מן גמלתהא אן אלדֿי ידרי יעום יכֿרג גֿואהר מן קער אלבחר ומן גֿהל אלעום גרק פלדֿלך לא יתערץ ללעום אלא מן ארתאץ פֿי תעלמה· ואלסבב אלתֿאני קצור אדֿהאן אלנאס כלהם פי אבתדאיהם ודֿלך אן אֿאנסאן לם יֻעטֿ כמאלה אלאכֿיר אולא בל אֿכמאל פיה באלקוה והו פי אבתדאיה

יאסתנפאע בהא כדלך הדה אלארא אצחיחה מא אלפית ואלגזרה ותחי״ל כל עאלם פי תעלימהא בגיר הצריח בכל תה מן אלתחי״ל מן אגל כונהא פיהא באטנה סו או מן אגל כונהא חאדה לקואעד אלשריעה כמא יטן אלגהאל אלדין זעמוא אנהם וצלוא דרגה אלנטר כל אלפית לקצור אלעקול פי אלאבתדא ען קבולהא ולוח בהא ליעלמהא אלכאמל ולדלך תתסמי סודות וסתרי תורה כמא נבי״ן והדא הו אלסבב פי כון אלתורה דברה כלשון בני אדם עלי מא בינא ודלך לכונהא מערצה ליבתדי בהא ויתעלמהא אלצביאן ואלנסואן וכאפה אלנאס ולים פי קדרתהם פהם אלאמור עלי חקיקתהא פלדלך אקתצר בהם עלי אלתקליד פי כל ראי צחיח יותר תצדיקה ופי כל תצור עלי מא יסדד אלדהן נחו וגודה לא עלי חקיקה מאהיתה פאדא כמל אלשכץ ונמסרו לו סתרי תורה אמא מן גירה או מן נפסה אדא נבהה בעצה עלי בעץ וצל דרגה יצדק בתלך אלארא אלצחיחה בטרק אלתצדיק אלחקיקיה אמא באלברהאן פי מא ימכן פיה ברהאן או באלחגג אלקויה פי מא ימכן פיה דלך וכדלך יתצור תלך אלאמור אלתי כאנת לה כיאלאת ומתלאת בחקאיקהא ויפהם מאהיתהא וקד תכרר לך מראת פי אקאוילנא קולהם ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו וחיניד מוסרין לו ראשי פרקים ולדלך לא ינבגי אן יפאתח אחד פי הדא אלבאב אלא בקדר אחתמאלה ובהדין אלשרטין אחדהמא

יעגבהם אן יגעלוא נקצהם ובלההם כמאלא וחכמה וכמאל גירהם ועלמה נקצא וכרוגא ען אלשרע שמים חשך לאור ואור לחשך בל אלגרץ כלה אלאכבאר באן לעקול אלבשר חד תקף ענדה ולא תנתקד ופאטא קילת פי אלעקל פי הדא אלפצל וגירה אד אלגרץ אלארשאד אלי מעני אלמקצוד לא תחקיק מאהיה אלעקל ולתחריר דלך פצול אכרי :

פצל לג

אעלם אן אלאבתדא בהדא אלעלם מֻצֹר גדא אעני אלעלם אלאלאהי ובדלך תביין מעאני אמתאל אלנבויה ואלתנביה עלי אלאסתעאראת אלמסתעמלה פי אלכטאבה אלתי כתב אלנבוה ממלוה מנהא בל ינבגי אן ירבי אלאצגאר ויקר אלמקצרון עלי קדר אדראכהם פמן ראי כאמל אלדהן מהיאא להדה אדרגה אלעאליה דרגה אלנטר אלברהאני ואלאסתדלאלאת אלעקליה אלחקיקיה אנהץ אולא אולא אלי אן יצל כמאלה אמא מן מנבה ינבהה או מן נפסה אמא מתי אבתדא בהדא אלעלם אלאלאהי פלים יחדת תשויש פקט פי אלאעתקאדאת בל תעטיל מחץ ומא מתאל דלך ענדי אלא מתל מן יגדי אלצבי אלרציע בכבז אלחנטה ואללחם ושרב אלכמר פאנה יקתלה בלא שך לים לאן הדה אגדיה סו וגיר טביעיה ללאנסאן בל לצעף אלמתנאול להא ען הצמהא חתי יחצל

אן לם יוקף פיה ענד חדה ויסאר פיה בתחפט אנעכם לנקץ מתל אכל אלעסל אלדי אן אכל בקדר פקד אנתרא ואסתלד ואן זאד דהב אלגמיע לם יקל פן תשבענו וקצת בו אלא קאל וחקאתו ואלי הדא אלמעני איצא אשאר בקולה אכול דבש הרבות לא טוב ובו' ואיה אשאר בקולה ואל תתחכם יותר למה תשומם ואלי הדא אשאר בקולה שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלהים וכו' ואלי הדא אשאר דוד בקולה לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני ואלי הדא אלמעני קצדוא בקולהם במופלא ממך אל תדרוש ובמכסה ממך אל תחקור במה שהרשית דרוש ואין לך עסק בנפלאות יריד אנך לא תגיל עקלך אלא פי מא ימכן אלאנסאן אדראכה אמא אלאמר אלדי ליס פי טביעה אלאנסאן אדראכה פאלאשתגאל בה מור גדא כמא בינא. ואלי הדא קצדוא בקולהם כל המסתכל בארבעה דברים וכו' ותממוא דלך אלקול בקולהם כל שלא חס על כבוד קונו אשארה אלי מא בינאה מן כון אלאנסאן לא יתהגם ללנטר באלכיאלאת אפאסדה ואדא חדתת לה אלשבה או לם יתברהן לה אלאמר אלמטלוב לא ירפצה ויטרחה ויבאדר לתכדיבה בל יתתבת ויחוס על כבוד קונו ויכף ויקף והדא אמר קד באן ולים אמראד בהדה אלנצוץ אלתי קאלוהא אלאנביא ואלחכמים ז"ל סד באב אלנטר באלגמלה והעטיל אעקל ען אדראך מא ימכן אדראכה כמא יטן אלגאהלון ואלמתואנון אלדין

לאן האל אלקוי אלבדניה כלהא פי הדא אלמעני האלה ואחדה ושבה הדא יגרי לך פי אלאדראכאת אלעקליה ודלך אנך אן וקפת ענד אלשבהה ולא תכדע נפסך באן תעתקד אלברהאן פי מא לם יתברהן ולא תבאדר ותדפע ותקטע באלתכדיב לכל מא לם יתברהן נקיצה ולא תרום אדראך מא לא תקדר עלי אדראכה פתכון קד חצלת עלי אלכמאל אלאנסאני ותכון פי דרגה ר׳ עקיבא ע״אם אלדי נכנם בשלום ויצא בשלום ענד נטרה פי הדה אלאמור אלאלאהיה ואן רמת אדראכא פוק אדראכך או באדרת לתכדיב אלאמור אלתי לם יתברהן נקיצהא או הי ממכנה ולו באבעד אמכאן לחקת באלישע אחר ומא הו אן לא תכון כאמלא פקט בל תציר אנקץ כל נאקץ ויחדת לך חיניד תגליב אלכיאלאת ואלמיל נחו אלנקאיץ ואלרדאיל ואלשרור לאשתגאל אעקל ואנטפא נורה כמא יחדת פי אלבצר מן אלכיאלאת אלכאדבה אנואע ענד צעף אלרוח אבאצר פי אלמרצא ופי אלדין ילחון באנטר ללאמור אלנירה או ללאמור אלדקיקה ופי הדא אלמעני קיל דבש מצאת אכל דיך פן תשבענו והקאתו והכדא גלבוה אלחכמים ז״ל מתלא עלי אלישע אחר · ומא אעגב הדא אלמתל לאנה שבה אלעלם באלאכל כמא קלנא ודכר אלד אטעמה והו אלעסל ואלעסל בטביעתה אדא אכתר מנה הוע אלמעדה וקיא פבאנה יקול אן טביעה הדא אדראך מע גלאלתה ועטמתה ומא פיה מן אכמאל

כארכרהא ולא תטן אן הדׄא אלדׄי קלנאה מן קצור עׄקל
אלאנסאני וכונה לה חד יקף ענדה רׄו קול קיל בחסב
אלשריעה בל הו אמר קד קאלתה אלפלאספה ואדרכתה
חק אדראכה מן גיר מראעאה מדׄהב ולא ראי והו אמר
צחיח לא ישך פיה אלא מן גׄהל מא קד תברהן מן אׄמור
והדׄא אלפצל אנמא קדמנאה תוטיה למא יאתי בעדה :

פצל לב

אעלם יא איהא אלנאטׄר פי מקאלתי אנה יעתרי פי
אלאדראכאת אלעקליה מן חית להא תעלק
באלמאדה שי שביה במא יעתרי ללאדראכאת אלחסיה
ודׄלך אנך אדׄא נטׄרת בעינך אדרכת מא פי קוה בצרך
אן הדרכה פאן אסתברהת עיניך וחדׄקת באׄנטׄר ותכלפת
אן תנטׄר עלי בעד עטׄים אטול ממא פי קותך אן תנטׄר
בבעדה או תאמלת כטא דקיקא גדא או נקשא דקיקא
לים פי קותך אדראכה פאסתכרהת נפסך עלי תחקיקה
פלים יצעף בצרך ען דׄלך אלדׄי לא תקדר עליה פקט בל
ויצעף איצׄא ען מא פי קותך אן תדרכה ויכל נטׄרך ולא
תבצר מא כנת קאדרא עלי אדראכה קבל אלתחדיק
ואלתכלף וכדׄלך יגד כל נאטׄר פי עלם מא חאלה פי
תאל אלתפכר פאנה אן אגעם פי אלתפכר ותכלף כל
כאטרה יתבלד ולא יפהם חינוד ולו מא שאנה אן יפהמה

אלאמור אלטביעיה ומעדומה פי אלאמור אלתעלימיה .
קאל אלאסכנדר אלאפרודיסי אן אסבאב אלאכתלאף פי
אלאמור תלתה אחדהא חב אריאסה ואלגלבה אלצאדאן
ללאנסאן ען אדראך אלחק עלי מא הו עליה ואלתאני
לטאפה אלאמר ומדרך פי נפסה וגמוצה וצעובה אדראכה
ואלתאלת גהל אלמדרך וקצורה ען אדראך מא ימכן
אדראכה הכדא דכר אלאסכנדר ופי אזמנתנא סבב ראבע
לם ידכרה לאנה לם יכן ענדהם והו אלאלף ואלתרביה
לאן ללאנסאן בטביעתה מחבה מא אלפה ואלמיל נחוה
חתי אנך תרי אהל אלבאדיה עלי מא הם עליה מן אלשעת
ועדם אללדאת וציקה אלאקואת יכרהון אלמדן ולא יסתלדון
בלדאתהא ויותרון אלחאלאת אלסייה אלמעתאדה עלי
אלחאלאת אלצאלחה אלגיר מעתאדה פלא תסתריח
אנפסהם לסכן אלקצור ולא ללבאס אלחריר ולא ללתנעם
באלחמאם ואלאדהאן ואלאטיאב כדלך יחדת ללאנסאן
פי אלארא אלתי אלפהא ורבי עליהא מן אלמחבה
ואלחמאיה להא ואלאסתיחאש ממא סואהא ובחסב הדא
אלסבב איצא יעמי אלאנסאן ען אדראך אלחקאיק וימיל
נחו מעתאדאתה כמא אעתרי אלגמהור פי אלתגסים ופי
אמור כתירה אלאהיה כמא נבין כל דלך מן אגל אלאלף
ואלתרביה עלי נצוץ אסתקר תעטימהא ואלתצדיק בהא
תדל טואהרהא עלי אלתגסים ועלי כיאלאת לא צחה להא
בל קילת עלי גהה אלמתל ואללגז וכאן דלך לאסבאב

לא יקדר אן יפהם דלך אלמעני אבדא ולו פֻהם לה בכל עבארה ובכל מתל ופי אטול מדה לא ינפר דהנה פיה בוגה כל ינבו דהנה ען פהמה והדא אלהפאצל איצא לים הו ללא נהאיה בל ללעקל אלאנסאני חד בלא שך יקף ענדה פתם אשיא יתבין ללאנסאן אמתנאע אדראכהא ולא יגד נפסה מתשוקה אלי עלמהא לשעורה באמתנאע דלך ואן לא באב ידכל מנה ללוצול אלי הדא כגהלנא בעדד כואכב אלסמא והל הי זוג או פרד וכגהלנא בעדד אנואע אלחיואן ואלמעאדן ואלנבאת ומא אשבה דלך ותם אשיא יגד אלאנסאן שוקה אלי אדראכהא עטימא ותסלט אלעקל עלי טלב חקיקתהא ואלבחת ענהא מוגוד פי כל פרקה נטארה מן אלנאם ופי כל זמאן ופי תלך אלאשיא תכתר אלארא ויקע אלאכתלאף בין אלנאטרין ותחדת אלשבה מן אגל תעלק אלעקל באדראך תלך אלאשיא אעני אלשוק אליהא וכון כל אחד יטן אנה קד וגד טריקא יעלם בה חקיקה אלאמר ולים פי קוה אלעקל אלאנסאני אן יאתי עלי דלך בברהאן לאן כל שי עֻלמת חקיקתה בברהאן לא אכתלאף פיה ולא מגאדבה ולא ממאנעה אלא מן גאהל יעאנד אלענאד אלדי יסמי אלענאד אלברהאני כמא תגד אקואמא עאנדוא פי כריה אלארץ וכון אלפלך מסתדירא ונחו דלך פהאולא לא מדכל להם פי הדא אלגרץ והדה אלאמור אלתי וקעת פיהא הדה אלחירה כתירה גדא פי אלאמור אלאלאהיה וקלילה פי

תאוילה מים אנה עלם ינאל פי הלך אלאיאם ונעל מַעְיְנֵי
מתל מֵעֵינֵי העדה אעני אלאעיאן והם אלעלמא פקאל
מבחירי צדיקיא אד אלצדק הו אלישועה אחקיקיה פארי
כיף תאול כל כלמה פי הדא אלפסוק למעני אלעלם
ואלתעלם פאפהם הדא :

פצל לא

אעלם אן ללעקל אלאנסאני מדארך פי קותה וטביעתה
אן ידרכהא ופי אלוגוד מוגודאת ואמור ליס פי
טביעתה אן ידרכהא בוגה ולא בסבב בל אבואב אדראכהא
מסדודה מן דונה ופי אלוגוד אמור ידרך מנהא חאלה
ויגהל חאלאת וליס בכונה מדרכא ילזם אן ידרך כל שי
כמא אן ללחואס אדראכאת וליס להא אן תדרכהא עלי
אי בעד אתפק וכדלך סאיר אלקוי אלבדניה לאנה ואן
כאן אלאנסאן מתלא קויא עלי שיל קנטארין פלים הו
קויא עלי שיל עשרה ותפאצל אשכאץ אלנוע פי הדה
אלאדראכאת אלחסיה וסאיר אלקוי אלבדניה בין ואצח
לגמיע אנאס לכנה לה חד וליס אמר מארא אלי אי בעד
אתפק ואי קדר אתפק כדלך אחכם בעינה פי אדראכאת
אעקליה אאנסאניה יתפאצל אשכאץ אנוע פיהא תפאצלא
עטימא והדא איצא בין ואצח גדא לאהל אלעלם חתי
אן מעני מא יסתנבטה שכץ מן נטרה בנפסה ושכץ אכר

אלואחד אסתעיר לשון אכילה לכל הלאף וכל אבאדה ובאלגמלה לכל כלע צורה ואכלה אתכם ארץ אויביכם ארץ אוכלת יושביה חרב תאכלו תאכל חרב ותבער בם אש יי ותאכל בקצה המחנה אש אוכלה הוא יעני יביד עצאתה אבאדה אלנאר למא תתסלט עליה והדא כתיר· ובחסב אלמעני אלאכיר אסתעיר לשון אכילה ללעלם ואלתעלם ובאלגמלה ללאדראכאת אלעקליה אלתי ידום בהא בקא אלצורה אלאנסאניה עלי אכמל אלחאלאת כדואם אלגסם באלגדא עלי אחסן האלאתה לכו שברו ואכלו שמעו שמוע אלי ואכלו טוב אכול דבש הרבות לא טוב אכל בני דבש כי טוב ונופת מתוק על חכך כן דעת חכמה לנפשך והדא אלאסתעמאל איצא כתיר פי כלאם אלחכמים אעני אלכנאיה ען אלעלם באלאכל תא אכלו בשרא שמינא בי רבא וקאלוא כל אכילה ושתיה האמורה בספר זה אינה אלא חכמה ופי בעץ נסך תורה וכדלך כתר תסמיתהם אלעלם מאא הוי כל צמא לכו למים וממא כתר הדא אסתעמאל פי אללגה ופשא חתי צאר כאנה אלוצע אלאול אסתעמל איצא לפט גוע ואלעטש פי עדם אלעלם ואלאדראך והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי יי צמאה נפשי לאלהים לאל חי והדא כתיר ותרגם יונתן בן עזיאל עליה אלסלאם ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה קאל ותקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקיא פתאמל

אלאנסאן אנה אמר בלבו או אמר אל לבו הו אלמעני אלדי לא ילפט בה אלאנסאן ולא יקולה לגירה וכדלך כל מעני אראדה אללה ולם יקלה לנבי פי דלך אוקת אלדי נפד פיה דלך אלפעל בחסב אראדה יקאל ענה ויאמר יי אל לבו תשביהא בדלך אמעני אנסאני עלי אטראד דברה תורה כלשון בני אדם והדא בין טאהר פלכון עציאן דור המבול לם יתבין פי אלתורה ארסאל רסול להם פי דלך אלוקת ולא נהיהם ולא תואעדהם באלהלאך קיל ענהם אן אללה נצב עליהם בלבו וכדלך אראדתה באן לא יכון מבול לם יקל חיניד לנבי מר ואכברהם בבדא פלדלך קיל אל לבו· ואמא תאויל ויתעצב אל לבו בחסב אלמעני אלתאלת פיכון שרחה ובאלף אלאנסאן אראדה אללה פיה לאן ל ב איצא תחסמי אלאראדה כמא סנבין פי אשתראך אסם לב :

פצל ל

אכל· הדה אלכלמה וצעהא אלאול פי אללגה לתנאול אלחיואן מא יתנאולה מן אלגדא והדא מא לא יחתאג להת מתאל תם אן אללגה לחטת פי אלאכל מעניין אמעני אלואחד הו תלאף אלשי אמאכול ודהאבה אעני פסוד צורתה אולא ואלמעני אלאכר נמי אלחיואן במא יתנאולה מן אלגדא ודואם בקאיה בה ואסתמראר וגודה וצלאחיה קוי אלבדן בלהא בה פבחסב אלמעני

אדראכהם אדא אלמאדה אלאולי ונסבתהא ללה לכונהא אול מכלוקאתה אלמוגבה אלכון ואלפסאד והו מבדעהא וסיאתי פי הדא אלמעני איצא כלאם · ואעלם אנך מחתאג אלי מתל הדא אלתאויל ולו עלי תאויל אנקלום אלדי קאל ותחות כורסי יקרה אעני אן אלמאדה אלאולי הי איצא באלחקיקה תחת אלסמא אלמסמי כסא כמא תקדם ומא נבהני עלי הדא אלתאויל אלגריב ואיגאד הדא אלמעני אלא קולה וגדרתהא לר' אליעזר בן הורקנוס סתסמעהא פי בעץ פצול הדה אלמקאלה ואלקצד כלה מן כל עאקל נפי אלתגסים ען אללה תעאלי ואנפעאל תלך אלאדראכאת כלהא עקליה לא חסיה פאפהם הדא ואעתברה :

פצל כט

עצב אסם משתרך הו אסם אלוגע ואלאלם בעצב תלדי בנים והו אסם אלגצב ולא עצבו אביו מימיו לם יגצבה כי נעצב אל דוד נצב מן אגלה והו אסם אלכלאף ואלעציאן מרו ועצבו את רוח קדשו יעציבוהו בישימון אם דרך עצב בי כל היום דברי יעצבו ובחסב אלמעני אלתאני או אלתאלת קיל ויתעצב אל לבו · אמא בחסב אלמעני אלתאני פתאוילה אן אללה גצב עליהם לסו פעלהם פאמא קולה אל לבו ובדלך קולה פי קצה נח ויאמר יי אל לבו פאסמע מענאה ודלך אן אלמעני אלדי יקאל ענה פי

כל לנפי אלתגסים פקט לאן נפי אלתגסים אמר ברהאני צרורי פי אעתקאד פיקטע בה ויקול בחסבה אמא תביין מעני אלמתל פהו אמר מטנון קד יכון דלך הו אלקצד או שי אכר והי איצא אמור כפיה גדא וליס מן קואעד אעתקאד פהמהא ולא אדראכהא סהלא ללגמהור פלדלך לא ילם בהדא אלמעני אמא נחן בחסב גרץ אלמקאלה פלא בד לי אן אתאול שיא ואקול אן קולה ותחת רגליו יריד בה מן סבבה ומן אגלה כמא בינא ואלדי אדרכוה הו חקיקה אלמאדה אלאולי אלתי הי מן קבלה תעאלי והו סבב וגודהא ותאמל קולה כמעשה לבנת הספיר ולו כאן אלקצד אללון לקאל כלבנת הספיר זאד מעשה לאן אלמאדה כמא עלמת קאבלה אבדא מנפעלה באעתבאר דאתהא ולא פעל להא אלא באלערץ כמא אן אלצורה פאעלה אבדא בדאתהא מנפעלה באלערץ כמא תבין פי כתב אלטביעה ולדלך קאל ענהא כמעשה ואמא לבנת הספיר פהי עבארה ען אלשפאף לא ען אללון אלאביץ לאן ביאץ אלבלור ליס בלון אביץ בל שפאף פקט ואלשפאף ליס הו לונא כמא ברהן פי אלכתב אלטביעיה לאנה לו כאן לונא למא אורי אלאלואן כלהא מן כלפה וקבלהא פלמא כאן אלגסם אלמשף עאדם אלאלואן כלהא לדלך יקבל אלאלואן כלהא באלתעאקב והדא שבה אלמאדה אלאולי אלתי הי באעתבאר חקיקתהא עאדמה אלצור כלהא ולדלך הי קאבלה ללצור כלהא באלתעאקב פכאן

הו מן אגל שי מא פדלך אלשי סבב ללאמר והדא כתיר
אלאסתעמאל לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים
פקולה ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים יריד בה
תבאת אסבאבה אעני אעגאיב אלתי תטהר חינד פי דלך
אלמוצע אלתי הו תעאלי סבבהא אעני פאעלהא ואלי
הדא אלתאויל דהב יונתן בן עזיאל ע״אם קאל ויתגלי
בגבורתיה ביומא ההוא על טור זיתיא וכדא יתרגם כל
גארחה בטש ותנקל גבורתיה לאנהא כלהא אמראד בהא
אפעאל צאדרה̈ ען אראדתה · אמא קולה ותחת רגליו
כמעשה לבנת הספיר פתאויל אנקלום פיה מא קד עלמת
אנה געל צמיר רגליו עאידא אלי אלכסא פקאל ותחות
כורסי יקריה ואפהם תם תעגב מן בעד אנקלום ען אתגסים
וכל מא יודי אליה ולו באבעד טריק לאנה לם יקל ותחות
כורסיה לאנה אן נסב אלכסא לה עלי אלמעני אלמפהום
אולא לזם כונה מסתויא עלי גסם ולזם אלתגסים פנסב
אלכסא ליקריה אעני ללשבינה אלתי הי נור מכלוק וכדלך
קאל פי תרגום כי יד על כס יה קאל מן קדם אלהא
דשכנתיה על כורסי יקרא והכדא תגד עלי לסאן גמיע
אלאמה כסא הכבוד וקד כרגנא ען גרץ אלפצל לשי
סיתבין פי פצול אכרי וארגע אלי גרץ אלפצל אמא תאויל
אנקלום פקד עלמתה לבנה גאיה̈ לאמר אנה נפי אלתגסים
ולם יבין לנא אי שי אדרכוא ולא הדא אלמתל אי שי
יראד בה ובדלך פי כל מוצע לא יתערץ להדא אלמעני

פרקא כבירא בין מא יקאל פיה בחלום או במראות הלילה ובין מא יקאל פיה במחזה ובמראה ובין מא יקאל פיה מטלקא ויהי דבר יי׳ אלי לאמר או ויאמר יי׳ אלי. וימכן איצׄא ענדי אן יכון אנקלוס תאול אלהים אלמקול הנא מלאכא ולדׄלך לם יכרה אן יקול פיה אנא אחות עמך למצרים ולא תסתשנע כונה יעתקד אלהים הנא מלאכא והו יקול לה אנכי האל אלהי אביך לאן הדׄא אלקול יכון בהדׄא אלנץ עלי ידי מלאך איצׄא אלא תראה יקול ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואומר הנני ופי אכׄר וצף כׄטאבה לה אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר ולא שך אן יעקב נדׄר ללה לא ללמלאך לכן הדׄא מטרד פי אקאויל אלאנביא אעני חכאיה אלאמור אלתי יקולהא להם אלמלאך ען אללה בלפטׄ כׄטאב אללה להם והי כלהא בחדׄף מׄצׄאף כאנה יקול אנכי שלוח אלהי אביך אנכי שלוח האל הנגלה עליך בבית אל ונחו הדׄא וסיאתי פי אלנבוה ומראתבהא ופי מׄלאיכה כלאם כתׄיר בחסב גרץׄ הדׄה אלמקאלה :

פצל כח

רגל אסם משתרך הו אסם אלרגל רגל תחת רגל ויקע איצׄא פי מעני אלתבע צא אתה וכל העם אשר ברגליך מענאה מׄתאבעון לך ויקע איצׄא במעני מׄסבביה ויברך יי׳ אותך לרגלי בסבבי אי מן אגלי אן מׄאמר אלדׄי

פצל כז

אנקלוס הגר כאמל גדא פי אללגה אלעבראניה ואלסריאניה וקד געל וכדה רפע אלתגסים פכל צפה יצפהא אלכתאב תודי אלי גסמאניה יתאולהא בחסב מעאנהא וכל מא יגדה מן הדה אלאסמא אלתי תדל עלי נוע מן אנואע אלחרכה יגעל מעני אלחרכה תגליא וטהור נור מכלוק אעני שכינה או אעתנאא פהו תרגם ירד יי יתגלי יי וירד יי ואתגלי יי ולם יקל ונחת יי ארדה נא ואראה אתגלי כען ואחזי והדא מטרד פי שרחה לכנה תרגם אנכי ארד עמך מצרימה אנא אחות עמך למצרים והדה קצה עגיבה גדא תדל עלי כמאל הדא אלסיד וחסן תאוילה ופהמה לאמור עלי מא הי עליה ופתח לנא איצא בהדה אלתרגמה מעני כבירא מן מעאני אלנבוה ודלך אן אול הדה אלקצה קאל ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב וכו׳ ויאמר אנכי האל וכו׳ אנכי ארד עמך מצרימה פלמא צמן אול אלקול אנה כאן במראות הלילה פלם יסתשנע אנקלוס אן יחכי אלקול אלדי קיל במראות הלילה בנצה והו אלצחיח לאן הדא וצף מא קיל לא וצף קצה גרת מתל וירד יי על הר סיני אלדי הו וצף מא חדת פי אלאמור אלוגודיה ולדלך כני ענה באלתגלי ונפי ענה מא ידל עלי וגוד חרכה ואלאמור אלכיאליה אעני חכאיה מא קיל לה אבקאה בחסבה והדא עגיב · ומן הנא תתנבה אן

לו תכילוא עדם דלך אלכמאל אלאנסאני מנה תעאלי לכאן דלך ענדהם נקצא פי חקה · ואנת תעלם אן אחרכה הי מן כמאל אלחיואן וצרוריה לה פי כמאלה פכמא הו מפתקר ללאכל ואלשרב לתעויץ מא תחלל כדלך הו מפתקר ללחרכה ליקצד אמואלף לה ויהרב מן אמכאלף ולא פרק בין אן יוצף תעאלי באלאכל ואלשרב או יוצף בחרכה לכן בחסב לשון בני אדם אעני אכיאל אלגמהורי כאן אאכל ואלשרב ענדהם נקצא פי חק אללה ואלחרכה ליסת בנקץ פי חקה ואן כאנת אלחרכה אנמא אלגא אליהא אלאפתקאר וקד תברהן אן כל מתחרך פדו עטם מנקסם בלא שך וסיתברהן כונה תעאלי לים בדי עטם פלא תוגד לה חרכה ולא יוצף איצא בסכון אד לא יוצף בסכון אלא מן שאנה אן יתחרך פכל הדה אלאסמא אלדאלה עלי אנואע אחרכאת אחיואניה כלהא וצף בהא תעאלי עלי אלגחה אלתי קלנא כמא יוצף באלחיאה אד אלחרכה ערץ לאזם ללחיואן ולא ריב אן מע ארתפאע אלגסמאניה ירתפע גמיע דלך אעני ירד ועלה והלך ונצב ועמד וסבב וישב ושכן ויצא ובא ועבר וכל מא שאבה דלך והדא אלאמר אלתטויל פיה פצל אלא מן אגל מא אלפתה אדהאן אלגמהור פלדלך ינבגי תביינה ללדין אכדוא אנפסהם באלכמאל אלאנסאני ואזאלה הדה אלאוהאם אסאבקה מן סן אטפוליה אליהם מנהם ביסיר בסט כמא פעלנא :

אי מוצ̇ע דאמרת פיה או לכל אמר דאמת בה אלענאיה̈ פקיל וישכן כבוד יי ושכנתי בתוך בני ישרא̇ ורצון שכני סנה וכל מא גא מן הד̇א אלפעל מנסובא ללה הו במעני דואם סכינתה אעני נורה אלמכ̇לוק פי מוצ̇ע או דואם אלענאיה̈ באמר מא כל מוצ̇ע בחסבה :

פצל כו

קד עלמת קולהם אלג̇אמעה̈ לאנואע אלתאוילאת כלהא אלמתעלקה̈ בהד̇א אלפן והו קולהם דברה תורה כלשון בני אדם מעני ד̇לך אן כל מא ימכן אלנאס אג̇מע פהמה ותצורה באול פכרה̈ הו אלד̇י אוג̇ב ללה תעאלי פלד̇לך וצף באוצאף תדל עלי אלג̇סמאניה̈ לידל עליה אנה תעאלי מוג̇וד אד̇ לא ידרך אלג̇מהור באול והלה̈ וג̇ודא אלא ללג̇סם כאצה̈ ומא ליס בג̇סם או מוג̇וד פי ג̇סם פליס הו מוג̇ודא ענדהם וכד̇לך כל מא הו כמאל ענדנא נסב לה תעא̇ לידל עליה אנה כאמל באנחא אלכמאלאת כלהא ולא ישובה נקץ אצלא פכל מא ידרך אלג̇מהור באנה נקץ או עדם פלא יוצף בה ולד̇לך לא יוצף באכל ולא בשרב ולא בנום ולא במרץ̇ ולא בט̇לם ולא במא ישבה ד̇לך וכל מא יט̇ן אלג̇מהור אנה כמאל וצף בה ואן כאן ד̇לך אנמא הו כמאל באלאצ̇אפה̈ אלינא אמא אליה תעאלי פתלך אלתי נט̇נהא כלהא כמאלאת הי גאיה̈ אלנקץ לכן

אלתוליה̇ ען אלשי קאל אלך אשובה̇ אל מקומי אמא קולה̇ ויחר אף יי בם וילך פפיה̇ אלמעניאן גמיעא אעני מעני רפע ענאיה̇ ומכני ענה באלתוליה̇ ומעני אנתשאר אלאמר ופשאיה̇ וטהורה אעני אלחרון אף הו אלדי הלד ואמתד אליהמא ולדלך צארת מצורעת כשלג וכדלך אסתעיר לשון הליכה ללסיר באלסירה̇ אלפאצ̇לה̇ דון תחרך גסם אצלא קאל והלכת בדרכיו אחרי יי אלהיכם הלכו לכו ונלכה באור יי :

פצל כה

שכן · מעלום אן מעני הדא אלפעל אלסכן והוא שוכן באלוני ממרא ויהי בשכן ישרא̇ והדא הו אלמעלום אלמשהור ומעני אלסכן הו דואם אלמקים פי מכאן מא פי דלך אלמכאן פאנה̇ בטול .אקאמה̇ אלחיואן פי מכאן מא כאן או כאצא יקאל פיה̇ אנה̇ סכן פי דלך אלמוצ̇ע ואן כאן הו מתחרכא פיה̇ בלא שך ואסתעיר דלך למא לים בחיואן בל לכל אמר תבת ולזם שיא אכר פיקאל פיה̇ איצא לשון שכינה ולו לם יכן אלשי אלדי לזמה̇ דלך אלאמר מכאנא ולא כאן אמר איצא חיואנא קאל תשכן עליו ענה̇ ולא שך אן אלעננה̇ ליסת חיואנא ולא אליום גסמא אצלא בל הו גז זמאן ובחסב הדה̇ אלאסתעארה̇ אסתעיר ללה תעאלי אעני לדואם סכינתה̇ או ענאיתה̇ פי

אלתי כאנת פימא ביננא מנא אלתי תבעהא עדם אלענאיה בנא כמא קאל מתואעדא והסתרתי פני מהם והיה לאכל לאנה ארא עדמת אלענאיה סאב ובקי הדפא לכל מא עסי אן יערץ ויתפק פיכון כירה ושרח בחסב אלאתפאק ומא אשד הדא אלתואעד וענה כני בקולה אלך אשובה אל מקומי :

פצל כד

אלהליכה איצא מן גמלה אלאסמא אלמוצועה לחרכאת מכצוצה מן חרכאת אלחיואן ויעקב הלך לדרכו והדא כתיר וקד אסתעיר הדא אלאסם לאמתדאד אלאגסאם אלתי הי אלטף מן אגסאם אלחיואן והמים היו הלוך וחסור ותהלך אש ארצה· תם אסתעיר לאנתשאר אמר מא וטהורה ואן כאן דלך לים בגסם אצלא קאל קולה כנחש ילך ובדלך קולה קול יי אלהים מתהלך בגן אלקול הו אלמקול ענה אנה כאן מתהלך ובחסב הדה אלאסתעארה כל לשון הליכה גאת פי אללה תעאלי אעני אנהא אסתעירת למא לים בגסם אמא לאנתשאר אמר או לרפע אלענאיה אלדי מתאלה פי אלחיואן אלתוליה ען אלשי אלדי דלך מן אלחיואן באלהליכה פכמא כני ען רפע אלענאיה בהסתרת פנים פי קולה ואנכי הסתר אסתיר פני כדלך כני ענה באלהליכה אלתי הי במעני

קולה כל קדושים עמך כאנה יקול ובא דבר יי אלהי על ידי כל קדושים עמך כמאבא לישראל :

פצל כג

אליציאה מקאבל אלביאה אסתעמל הדׄא אלאסם פי כׄרוג גסם מן מוצׄע כאן מסתקרׄא פיה למוצׄע אכׄר חיואנא כאן דׄלך אלגסם או גיר חיואן הם יצאו את העיר כי תצא אש ואסתעיר למׄהור אמר לים בגסם אצלא הדבר יצא מפי המלך כי יצא דבר המלכה יעני נפוד׳ אמר כי מציון תצא תורה וכדׄלך השמש יצא על הארץ אעני טׄהור אלצׄיא ובחסב הדׄה אלאסתעארה כל לשון יציאה גאת מנסובה לה תעאלי הנה יי יוצא ממקומו יטׄהר אמרה אלמסתור אלאן ענא אעני חדות מא יחדת בעד אן לם יכן אד׳ כל חאדת מן קבלה תעאלי ינסב לאמרה בדבר יי שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם תשביהא באלאפעאל אצאדרה ען אמלוך אלתי אׄלתהם פי תנפיד׳ אראדתהם אלכלאם והו תעאלי גיר מפתקר לאׄלה יפעל בהא בל פעלה במגׄרד אראדתה פקט פלא כלאם איצׄא בוגה כמא סיבין ולמא אסתעיר למׄהור פעל מן אפעאלה יציאה כמא בינא וקאל הנה יי יוצא ממקומו אסתעיר לארתפאע דׄלך אלפעל בחסב אלאראדה איצׄא שיבה פקאל אלך אשובה אל מקומי אלמעני ארתפאע אשכינה

כמא גא פי אברהם והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר או יכון מע דלך אדראך חאסה ארץ איצא ויכון אלקול הו אלדי עבר על פניו אלדי הו מכלוק איצא בלא שך אכתר אי אלארא שירת אד אלקצד כלה אן לא תעתקד קולה הנא ויעבר מתל עבר לפני העם אן אללה עז וגל לים הו גסמא ולא תגוז עליה אלחרכה פלא ימכן אן יקאל אנה עבר בחסב אלוצע אלאול פי אללגה :

פצל כב

בא· אלביאה פי אללסאן אלעבראני מוצועה למגי אלחיואן אעני אקבאלה עלי מוצע מא או שכץ אכר בא אחיך במרמה והי איצא מוצועה לדכול אלחיואן פי מוצע מא ויבא יוסף הביתה כי תבואו אל הארץ ואסתעיר הדא אלאסם לחלול אלאמר אלדי לים בגסם אצלא כי יבוא דברך ובבדנוך מאשר יבואו עליך חרתי אנה אסתעיר לאעדאם מא ויבא רע ויבא אפל ובחסב הדה אלאסתעארה אלתי אסתעיר למא לים בגסם אצלא אסתעיר איצא ללבארי עז וגל אמא לחלול אמרה או לחלול סכינתה ובחסב הדה אלאסתעארה קיל הנה אנכי בא אליך בעב הענן כי יי אלהי ישראל בא בו וכל מא שאבה דלך מענאה חלול סכינה ובא יי אלהי כל קדושים עמך חלול אמרה או תבאת מואעידה אלתי ועד בהא עלי יד אנביאיה והו

אמחרוף יקרא ותארה יגעלה שכינה ותארה יגעלה מימרא
בחסב כל מוצע פאנא נחן איצא נגעל אמצאף אמחרוף
הנא קול ויכון אלתקדיר ויעבר קול יי על פניו ויקרא.
וקד בינא אסתעארה אללגה ללקול עברה ויעבירו קול
במחנה ויכון אלקול הו אלדי קרא ולא תסתבעד כון
אלקריאה מנסובה ללקול פאן בהדה אלאלפאט בעינהא
גאת אלעבארה ען כטאבה תעאלי למשה קאל וישמע את
הקול מדבר אליו פכמא נסב אלדבור ללקול כדלך נסב
הנא אקריאה ללקול וקד גא מתל הדא בביאן אעני נסבה
אלאמירה ואלקריאה ללקול קאל קול אומר קרא ואמר
מה אקרא פיכון אלשרח בחסב הדא אלתקדיר הכדא
ועבר צורת מן קבל אללה במחצרה פנאדי יי יי ויכון
תכריר יי ללנדא לאנה תעאלי אלמנאדי מתל משה משה
אברהם אברהם והדא איצא תאויל חסן גדא ולא תסתנכר
כון הדא אלמעני אלעויץ אלבעיד אלאדראך יתאול פיה
תאוילאת כתירה אד הדא לא יצר פי מא נחן בסבילה
ולך אן תכתאר אי אעתקאדאת שית אמא אן יכון דלך
אלמקאם אלעטים כלה מראה נבואה בלא שך ואלרום
כלה אדראכאת עקליה אלדי טלב ואלדי אמתנע ואלדי
אדרך אלכל עקלי לא חם פיה כמא תאולנא אולא או
יכון תם מע דלך אדראך חס בצר לכן לשי מכלוק ברויתה
יחצל כמאל אלאדראך אלעקלי כמא תאול אנקלוס הדא
אן לם יכן דלך אדראך אלבצרי איצא במראה הנבואה

אעני מערפה אלאפעאל אלמנסובה לה תעאלי אלתי יטן
בהא אנהא צפאת מתעדדה כמא סנבין וקולי חגב ענה
אריד בה אן דלך אלאדראך מחגוב ממנוע בטביעתה ואן
כל אנסאן כאמל ענד אתצאל עקלה בדלך אלדי פי טבעה
אן ידרך וירום אדראכא אכתר וראה קד יכתל אדראכה
או יהלך כמא סיבין פי פצל מן פצול הדה אלמקאלה
אלא אן תצחבה מעונה אלאהיה כמא קאל ושכותי כפי
עליך עד עברי. אמא אלתרגום פגרי עלי מעתאדה פי
הדה אלאמור ודלך אן כל אמר יגרה מנסובא ללה וילחקה
תגסים או לואחק אלתגסים פיקדרה בחדף אלמצאף ויגעל
תלך אלנסבה לאמר מא מצאף ללה מחדוף קאל פי קולה
והנה יי נצב עליו יקרא דיי מעתד עלוהי וקאל פי קולה
יצף יי ביני וביניך יסך מימרא דיי ועלי הדא אטרד
שרחה ע״אם וכדלך פעל פי קולה ויעבר יי על פניו ואעבר
יי שכינתיה על אפוהי וקרא פיכון אלשי אלדי עבר
ענדה מכלוקא בלא שך וגעל צמיר פניו עאידא אלי משה
רבינו ויכון שרח על פניו במחצרה כמא קאל ותעבר
המנחה על פניו והדא איצא תאויל גיד מסתחסן וממא
יוכד שרח אנקלוס הגר ז״ל קול אלכתאב והיה בעבור
כבודי פקד צרח באן אלדי יעבר הו שי מנסוב לה תעאלי
לא דאתה גל אסמה וען דלך אלכבוד קאל עד עברי
ויעבר יי על פניו ואדא לם יכן בד מן תקדיר מצאף
מחדוף כמא יפעל אנקלוס דאימא פתארה יגעל דלך

אנתקאל גסם פי מכאן ומתׄאלה אלאול לחרכהֹ אלחיואן עלי בעד מא מסתקים והוא עבר לפניהם עבור לפני העם והדׄא כתׄיר. תׄם אסתעיר לאמתדאד אׄאצואת פי אלהוא ויעבִירו קול במחנה אשר אנכי שומע מעבירים עם יי תׄם אסתעיר לחלול אׄנור ואׄסכינהֹ אלתי יראהא אׄאנביא במראה הנבואה קאל והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה וכאן דׄלך במראה הנבואה לאן אול אלקצהֹ קאל ותרדמה נפלה על אברם וכו׳ ובחסב הדׄה אלאסתעארהֹ קיל ועברתי בארץ מצרים וכל מא שאכהה וקד אסתעיר איצׄא למן פעל פעלא מא ואפרט פיה ותגׄאוז חדה קאל וכגבר עברו יין. וקד אסתעיר איצׄא למן תכׄטׄי קצדא מא וקצד קצדא אכׄר וגׄאיהֹ אכׄרי והוא ירה החצי להעבירו ובחסב הדׄה אלאסתעארהֹ הו ענדי קולה ויעבר יי על פניו ויכון אׄצׄמיר פי פניו עאידא עליה תעאלי וכדׄא גׄעלִה אׄחכמים אן הדׄא פניו לה תעאלי ואן כאן דׄכרוא דׄלך במערץׄ הגדות לים הדׄא מוצׄעהא לכנה תקויהֹ מא לראינא פיכון פניו צׄמיר הקב״ה וביאן דׄלך בחסב מא אראה ויכׄדו לי אן משה ע״אס טלב אדראכא מא והו אלדׄי כׄני ענה בראית פנים פי קִולה ופני לא יראו וֻועד באדראך דון מא טלב והו אלדׄי כני ענה בראית אחוִר פי קולה וראית את אחורי וקד נבהנא עלי הדׄא אלמעני פי משנה תורה פקאל הנא אן אללה תעאלִי חגב ענה דׄלך לאדראך אלמכני ענה בפנים ותגׄאוזה למעני אכׄר

לאול וקאל הרימותי בחור מעם יען אשר הרימותיך מתוך העפר יען אשר הרימותיך מתוך העם מן מעני אלתאני וכל לפט הרמת גא פי אללה הו מן הדא מעני אתאני רומה על השמים אלהים וכדלך גשא יכון במעני רפעה אלמכאן ובמעני רפעה אלמנזלה ופור אלחט וישאו את שברם על חמוריהם מן אלמעני אלאול ומתלה כתיר פי מעני אלחמל ואלנקלאן לאנה רפעה פי אלמוצע ומן אלמעני אלתאני ותנשא מלכותו וינטלם וינשאם ומדוע תתנשאו פכל לשון נשיאה גאת מנסובה ללה תעאלי הי מן הדא אלמעני אלאכיר הנשא שופט הארץ כה אמר רם ונשא רפעה וגלאלה ועזה לא עלו מכאן ולעל ישבל עליך קולי רפעה מנזלה וגלאלה ועזה פתקול כיף תגעל מעאני כתירה מן מעני ואחד סיבין לך אן אללה תעאלי ענד אלמדרכין אלכאמלין לא יוצף באוצאף כתירה ואן הדה לאוצאף כלהא למתעדדה אלתי תדל עלי לתעטים ואלעזה ואלקדרה ואלכמאל ואלגוד ונירהא כלהא תרגע למעני ואחד ודלך אלמעני הו דאתה לא שי כארג ען אלדאת וסתאתיך פצול פי אלאסמא ואלצפאת ואנמא לקצד פי הדא לפצל אן רם ונשא לים מענאה ומפהומה עלו מכאן בל עלו מנזלה :

פצל כא

עבר מענאה אלאול הו במעני אלעבור פי אלערבי והו

פכאן מדרך אלאמר אלדי לם יכן ידרכה קבל קד קרב מן שי כאן בעידא ענה פאפהם הדא :

פצל יט

מלא · הדא אסם משתרך יסתעמלה אהל אללגה פי גסם יחל פי גסם פימלאה ותמלא כדה מלא העומר לאחד והדא כתיר ויסתעמל פי מעני אנקצא זמאן מא מקדר ותמאמה וימלאו ימיה וימלאו לו ארבעים יום ויסתעמל פי מעני אלכמאל פי אלפצילה ואלגאיה פיהא ומלא ברכת יי מלא אותם חכמת לב וימלא את החכמה ואת התבונה ואת הדעת ומן הדא אלמעני קיל מלא כל הארץ כבודו מענאה גמיע אארץ תשהד בכמאלה אי תדל עליה וכדלך קולה וכבוד יי מלא את המשכן וכל לשון מליאה תגדהא מנסובה ללה פהי מן הדא אלמעני לא אן תם גסם ימלא מכאנא אלא אן תריד תגעל כבוד יי אלנור אלמכלוק אלדי יסמי כבוד פי כל מוצע והו אלדי מלא את המשכן פלא צ̇יר פי דלך :

פצל כ

רם הו אסם משתרך למעני ארתפאע אלמכאן ומעני ארתפאע אלמנזלה אעני אלגלאלה ואלכראמה ואלעזה קאל ותרם התבה מעל הארץ והדא מן אלמעני

מן הדׄא ﭏמעני אלאכׄיר לאן אללה תעאלי ליס הו גסמא כמא סיתברהן לך פי הדׄה אלמקאלה פלא הו תעאלי ידנו ולא יקרב מן שי ולא שי מן אלאשיא יקרב מנה או ידנו בה תעאלי אדׄ בארתפאע ﭏגסמאניה ירתפע ﭏמכאן ויבטל כל קרב ודנו או בׄעד או אתצאל או אנפצאל או תמאס או תחאלי ומא אראך תשך ולא ילבס עליך קולה קרוב יי׳ לכל קוראיו קרבת אלהים יחפצון קרבת אלהים לי טוב אן הדׄה כלהא קרב עלם אעני אדראך עלמי לא קרב מכאן וכדׄלך קולה קרובים אליו קרב אתה ושמע ונגש משה לבדו אל יי׳ והם לא יגשו אלא אן תריד אן תגׄעל מא קיל פי משה ונגש אנה יקרב מן אלמוצׄע מן אלגׄבל אלדׄי חל פיה ﭏנור אעני כבוד יי׳ פלך דׄלך לכן המסך באלאצל אן לא פרק בין כון אלשכׄץ פי מרכז ﭏארץׄ או פי אעלי אלפלך ﭏתאסע לו אמכן דׄלך פאנה לם יבעד מן אללה הנא ולא קרב מנה הנאך בל ﭏקרב מנה תעאלי באדראכה ואלבעד ענה למן גהלה ויתפאצׄל אלקרב ואלבעד מן הדׄה אלגׄהה תפאצׄלא כתׄירא גדא וסאבׄין פי פצל מן פצול הדׄה ﭏמקאלה כיף הו ﭏתפאצׄל פי אלאדראך · אמא קולה גע בהרים ויעשנו יעני בה אוצל אמרך להא עלי גׄהה אלמתׄל כמא קאל וגע אל עצמו יעני אחל אׄפתך בה וכדׄלך אלנגיעה ומא יתצרף מנהא תעתברהא פי כל מכאן בחסבה פתארה יראד בהא דנו גסם בגסם ותארה אתצאל עלם ואדראך אמר מא

פכם באלאחרי ילזמנא נחן מעשר אלמתשרעין אן לא נצרח בשי יעזב עלי גמהור פהמה או תכ״ל להם חקיקה אלאמר כלאף אלאמר אמראד בנא פאעלם הד׳א איצא :

פצל יח

קרב ונגע ונגש· הד׳ה אלת׳לת׳ה אסמא אעני קריבה ונגיעה ונגישה קד תכון למעני אלדנו ואלקרב פי אלמכאן וקד תכון למעני אתצאל אלעלם באלמעלום פכאנה שבה בקרב גסם מן גסם· אמא מעני קריבה אלאול והו אלקרב פי אלמכאן כאשר קרב אל המחנה ופרעה הקריב ואלנגיעה מענאהא אלאול דנו גסם בגסם ותגע לרגליו ויגע על פי ומעני נגישה אלאול אקדאם שכץ עלי שכץ וחרכתה אליה ויגש אליו יהודה ומעני הד׳ה אלת׳לת׳ה אסמא אלת׳אני הו אתצאל עלם ודנו אדראך לא דנו מכאן קאל מן אלנגיעה פי מעני אתצאל אלעלם כי נגע אל השמים משפטה וקיל מן אקריבה והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי כאנה יקול תעלמוני בה פקד אסתעמל פי אעלאם במעלום וקיל מן אלנגישה ויגש אברהם ויאמר והו כאן פי חאל אלוחי ואלסבאת אלנבוי כמא סיבין יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני· פכל לשון קריבה או נגישה תגדהא גאת פי כתב אלנבוה בין אללה תעאלי ובין מכלוק מן אלמכלוקאת פהי כלהא

ואלסבב אלפאעל לכל מא סואה וקיל הצור תמים פעלו צור ילדך תשי צורם מכרם ואין צור כאלהינו צור עולמים ונצבת על הצור אעתמד ואתבת עלי אעתבאר כונה תעאלי מבדאא פהו אלמדכל אלדי תצל מנה אליה כמא בינא פי קולה לה הנה מקום אתי :

פצל יז

לא תטן אן אלעלם אלאלאהי פקט הו אלמצנון בה עלי אלגמהור בל אכתר אלעלם אלטביעי וקד תכרר לך קולנא ולא במעשה בראשית בשנים ולים הדא ענד אהל אלשריעה פקט בל וענד אלפלאספה ועלמא אלמלל עלי קדים אלדהר כאנוא יכפון אלכלאם פי אלמבאדי וילגזונה ואפלאטון ומן תקדמה כאן יסמי אלמאדה אלאנתי וכאן יסמי אלצורה אלדכר ואנת תעלם אן מבאדי אלמוגודאת אלכאינה אלפאסדה תלתה אלמאדה ואלצורה ואלעדם אלמכצוץ אלדי הו מקארן ללמאדה אבדא ולולא מקארנה אלעדם להא למא חצלת להא צורה ובהדה אלגהה צאר אלעדם מן אלמבאדי וענד חצול אלצורה יבטל דלך אלעדם אעני עדם תלך אלצורה אלחאצלה ויקארנהא עדם אכר והכדא אבדא כמא תבין פי אלעלם אלטביעי פאדא כאן אולאיך אלדין לא מפסדה עליהם פי אלחביין כאנוא יסתעירון אלאסמא ויאכדון אלשבה פי אלתעלים

אלהים אלאנביא אלדׄין קיל פיהם בביאן וישלח מלאך ויעל מלאך יי מן הגלגל אל הבוכים ומא אחכם קולה עולים ויורדים אלעליה קבל אלירידה לאן בעד אלעליה ואלוצול אלי דרגׄ מעלומה מן אלסלם אלנזול כמא תלקׄי מן אלאמר לתדביר אהל אׄארץ ותעלימהם אלדׄי ען דׄלך יבני באלירידה כמא בינׄא וארגׄע אלי גרצׄנא אן נצב עליו תׄאבת דאים באק לא אנה אנתצאב גׄסם ומן הדׄא אלמעני ונצבת על הצור פקד תבין לך אן נצב ועמד מענאהמא ואחד פי הדׄא אלגרץׄ וקד קאל הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב :

פצל יז

צור אסם משתרך הו אסם אלגׄבל והכית בצור והו אסם חגׄר צלב כאלצואן חרבות צורים והו אסם אלמעדן אׄלדׄי תקתטע מנה חגׄארה אׄמעאדן הביטו אל צור חצבתם תׄם אסתעיר מן הדׄא אלמעני אׄאכׄיר הדׄא אׄאסם לאצל כל שי ומבדאה ולדׄלך קאל בעד קולה הביטו אל צור חצבתם הביטו אל אברהם אביכם וכׄ כאנה שרח אן אלצור אלדׄי חצבתם מנה הו אברהם אביכם פאקתפוא אתׄרה ודינוא בדינה ותכׄלקוא בכׄלקה אדׄ טביעה אׄמעדן ילזם אן תבון מוגׄודה פי מא אקתטע מנה ובחסב הדׄא אלמעני אלאכׄיר תסמׄי אללה תעאלי צור אדׄ הו אׄמבדא

פצל יד

אשתראך אדם הו אסם אדם הראשון משתק כמא גא אלנץ אנה משתק מן אדמה ויכון אסם אנוע לא ידון רוחי באדם מי יודע רוח בני האדם ומותר האדם מן הבהמה אין ויכון אסמא ללגמהור אעני ללעאמה דון אלכאצה גם בני אדם גם בני איש ומן הדא אמעני אתאלת ויראו בני האלהים את בנות האדם אבן כאדם תמותון :

פצל טו

נצב או יצב ואן אכתלפת אצלאן פאלמעני ואחד כמא עלמת פי גמיע תצאריפהמא והדא אסם משתרך קד יכון במעני אקיאם ואלאנתצאב ותתצב אחותו מרחוק יתיצבו מלכי ארץ יצאו נצבים ויכון במעני אלתבאת ואלדואם דברך נצב בשמים יעני תאבת באק וכל מא גא מן הדא אלאסם פי חק אלבארי פהו מן הדא אלמעני והנה יי נצב עליו תאבת באק עליה אעני עלי אלסלם אלדי טרפה אלאול פי אסמא וטרפה אלאכר פי אלארץ ופיה יתסלק ויטלע כל מן יטלע חתי ידרך מן עליה צרורה אד הו תאבת באק עלי ראס אלסלם ובין הו אן קולי הנא עליה הו עלי חסב הדא אלמתל אלמצרוב ומלאכי

באלקיאם קיל לכל מן תֹאר לאמר מא אנה קאם כי
הקים בני ארת עבדי עלי ואסתעיר הדֹא אלמעני לנפוד
אמר אללה עלי קום אסתחקוא אעקאב לדתֹארהם וקמתי
על בית ירבעם וקם על בית מרעים וקד יכון קולה עתה
אקום מן הדֹא אלמעני וכדֹלך תקום תרחם ציון יעני תקום
על איביה ומן הדֹא אלמעני גאת נצוץ כתֹירה לא אן תֹם
קיאם או קעוד תעאלי קאלוא ע״אם אין למעלה לא ישיבה
ולא עמידה לאן עמד קד יגי במעני קם :

פצל יג

עמידה אסם משתרך יכון במעני אלקיאם ואלוקוף
בעמדו לפני פרעה אם יעמד משה ושמואל והוא
עומד עליהם ויכון במעני אלנבול ואלכף כי עמדו לא ענו
עוד ותעמד מלדת ויכון במעני אלתבאת ואלבקא למען
יעמדו ימים רבים ויכלת עמוד עמד טעמו בו תבת ובקי
ולם יתגיר וצדקתו עומדת לעד תֹאבתה באקיה וכל עמידה
גאת פי אללה תעאלי הי מן הדֹא אמעני אלאכיר ועמדו
רגליו ביום ההוא על הר הזיתים ותתבת אסבאבה אעני
מסבבאתה וסיכון דֹלך ענד דֹכר אשתראך רגל ומן הדֹא
אלמעני קולה לה תעאלי ואתה פה עמד עמדי אנכי עמד
בין יי וביניכם :

וכדלך אדא נסב תעאלי תלך אלנסבה אלמקולה באשתראך
לאנואע אלמוגודאת אלכאינה אלפאסדה קיל ענה איצא
יושב לאן תלך אלאנואע דאימה מנתטמה מסתקרה אלוגוד
כוגוד אשכאץ אלסמא קאל היושב על חוג הארץ אלדאים
אלתאבת עלי אחאטה אלארץ יעני דורהא אלאשארה
ללאמור אלכאינה פיהא דורא וקאל תע למבול ישב יעני
אן ענד תגיר חאלאת אלארץ ופסאדהא לם יכן ענדה
תעאלי תגיר נסבה בל נסבתה תלך אליה והו כאין או
פאסד נסבה ואחדה תאבתה מסתקרה אד תלך אלנסבה
לאנואע אלכאינאת לא לאשכאצהא פאעתבר כל לשון
ישיבה תגדהא ללה תגדהא כהדא אלמעני :

פצל יב

קימה אסם משתרך ואחד מעאניה אלקיאם אלדי הו
מקאבל ישיבה ולא קם ולא זע ממנו ופיה איצא
מעני תבאת אלאמר וצחתה יקם י״י את דברו ויקם שדה
עפרון וקם הבית אשר בעיר וקמה בידך ממלכת ישראל
ובהדא אלמעני קיל כל לשון קימה פי אללה תעאלי עתה
אקום יאמר תע יריד בה אלאן אתבת אמרי ווערי וועידי
אתה תקום תרחם ציון תתבת מא וערת בה מן רחמתהא
ולמא כאן אלמגמע עלי פעל אמר מא ינזע אלי פעלה

לה מכאן יטלע אליה או ינזל מנה תעאלי ען כיאלאת אלגאהלין עלוא כבירא :

פצל יא

ישיבה· אול וצ̇ע הדא אלאסם פי לגתנא ללקעוד ועלי הכהן ישב על הכסא ולמא כאן אלשכ̇ץ יקאעד מסתקרא תאבתא עלי אכמל חאלאת תבאתה ואסתקרארה אסתעיר דלך לכל חאלה תאבתה מסתקרה לא תתגיר קאל פי ועד ירושלם באלבקא ואלתבארת והי פי אעלי מרתבה וראמה וישבה תחתיה וקאל מושיבי עקרת הבית מענאה מקרהא ומתבתהא ועלי הדא אלמעני אלאכיר קיל ענה תעאלי אתה יי לעולם תשב היושבי בשמים יושב בשמים אלדאים אלתאבת אלדי לא יתגיר בנחו מן אנחא אלתגיר לא תגיר דאת ולא לה חאל מא גיר דאתה פיתגיר פיהא ולא תתגיר נסבתה ללגיר איצא אד לא נסבה בינה ובין אלגיר פיתגיר פי תלך אלנסבה כמא סיבין והנא יכמל בונה גיר מתגיר גמלה ולא בוגה מן אלוגוה כמא בין וקאל כי אני יי לא שניתי לא תגירא אצלא וען הדא אלמעני יכני בישיבה חית מא דכרת לה תעאלי· ואנמא תנסב ללסמא פי אכתר אלמואצע לכון אלסמא הי אלתי לא תגיר פיהא ולא אכתלאף אעני אנה לא תתגיר אשכאצהא כמא תתגיר אשכאץ כאינאת יארץ ופאסדיהא

איעלי עליין עלי חקיקה וגוד וגלאלה ועטמה לא עלו מכאן ושא תעאלי במא שא איצאל עלם מנה ואפאצה וחי עלי בעצנא פעבר בנזול אלוחי עלי אלנבי או בחלול סכינה פי מוצע בירידה ועבר בארתפאע תלך חאלה אלנבוה עז אלשכץ או אזאלה אלסכינה מן אלמוצע בעליה פכל ירידה ועליה תגדהא מנסובה ללבארי תעאלי אנמא למראד בהא הדא אלמעני · וכדלך אדא נזלת אפה באמה או באקלים בחסב משיתה אלקדימה אלתי תצדר אלכתב אלנבויה קבל וצף תלך אלנאזלה באן אולאיך אפתקד אללה אעמאלהם תם בעד דלך אנזל בהם לעקאב פאנה יכני עז הדא אלמעני איצא בירידה לכון אלאנסאן אקל מן אן תפתקד אעמאלה ויעאקב עליהא לולא אלמשיה · וקד בין דלך פי כתב אלנבוה וקיל מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ובני ישיר אלי הדא אלמעני ולדלך בני עז הדא בירידה קאל הבה נרדה ונבלה שם שפתם וירד יי לראות ארדה נא ואראה ואלמעני כלה חלול אלעקאב באהל אלספל · ואמא אלמעני אלאול אעני מעני אלוחי ואלתשריף פכתיר וירדתי ודברתי עמך וירד יי על הר סיני ירד יי לעיני כל העם ויעל מעליו אלהים ויעל אלהים מעל אברהם ואמא קולה ומשה עלה אל האלהים פהו מן למעני לתאלת מצאפא אלי כונה איצא אל ראש ההר אלדי נזל עליה אלנור למכלוק לא אן אללה תעאלי

פצל י

קד תקדם לנא אנ̈א אד̇א ד̇כרנא פי הד̇ה ﭏמקאלה̈ אסמ̈א מן
הד̇ה ﭏאסמא ﭏמשתרכה̈ פאנ̈א ליס גרצ̇נא אן נד̇כר
כל מעני יקע עליה ד̇לך ﭏאסם לאן ליסת הד̇ה ﭏמקאלה̈
פי אללגה̈ בל נד̇כר מן תלך אלמעאני מא נחן מחתאג̇ון
אליה פי גרצ̇נא לא גיר· פמן ד̇לך ירד ועלה אלירידה
ואלעליה אסמאן מוצ̇ועאן פי אללגה̈ ﭏעבראניה̈ ללהבוט
ואלטלוע פאד̇א אנתקל אלג̇סם מן מוצ̇ע מא אלי מוצ̇ע
אספל מנה קיל ירד ואד̇א אנתקל מן מוצ̇ע מא אלי
מוצ̇ע אעלי מן ד̇לך אלמוצ̇ע קיל עלה ת̇ם אסתעירא
הד̇אן אלאסמאן ללג̇לאלה̈ ואלעט̇מה̈ חתי אד̇א אנחט̇ת
מנזלה̈ ﭏשכ̇ץ קיל ירד ואד̇א עלת מנזלתה פי אלג̇לאלה̈
קיל עלה קאל תעאלי הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה
מעלה ואתה תרד וכו׳ וקאל ונתנך יי אלהיך עליון על כל
גויי הארץ וקאל ויגדל יי את שלמה למעלה וקד עלמת
כת̇רה̈ אסתעמאלהם מעלין בקדש ולא מורידין ועלי הד̇ה
ﭏג̇הה̈ איצ̇א יסתעמל פי אנחטאט אלנט̇ר וכון אלאנסאן
יתג̇ה בפכרה נחו אמר כסיס ג̇דא יקאל אנה ירד וכד̇לך
אן אתג̇ה בפכרה נחו אמר עאל ג̇ליל יקאל עלה· ולמא
כ̇נ̈א מעשר אלאדמיין פי אספל אלסאפלין באלמוצ̇ע
ובמרתבה̈ אלוג̇וד באלאצ̇אפה̈ ללמחיט וכאן הו תעאלי פי

אלכרסי אנמא יגלם עליה אהל אלגלאלה ואלעטמה כאלמלוך וצאר אכרסי שיא מא מוגודא ידל עלי עטמה מן אהל לה וגלאלתה ועטם שאנה סמי אלמקדש כסא לדלאלתה עלי עטמה מן תגלי פיה ואחל נורה ווקארה עליה פקאל כסא כבוד מרום מראשון וכו׳ ומן אגל הדא אלמעני סמית אלסמא כסא לדלאלתהא ענד מן יערפהא ויעתברהא עלי עטמה מוגדהא ומחרכהא ומדבר אעאלם אלספלי בפיץ גודהא פקאל כה אמר יי השמים כסאי וכו׳ יקול הי תדל עלי וגודי ועטמתי וקדרתי כדלאלה אכסא עלי עטם מן אהל לה הדא הו אלדי ינבגי אן יעתקדה אלמחקקון לא אן תם גסם ירתפע אלאלאה עליה תעאלי עלוא כבירא אד סיתברהן לך אנה תעאלי גיר גסם פכיף יכון לה מכאן או מקר עלי גסם ואנמא אאמר מא נבהנא עלידה אן כל מוצע שרפה אללה וכצה בנורה ובהאיה כאלמקדש או אלסמא סמי כסא · אמא מא אתסעת פיה אללגה פי קולה כי יד על כס יה פהו צפה עטמתה וגלאלתה אלתי לא ינבגי אן תתכיל שיא כארגא ען דאתה ולא מכלוקא מן מכלוקאתה חתי יכון תעאלי מוגודא דון כסא ומוגודא מע כסא הדא כפר בלא שך וקד צרח וקאל אתה יי לעולם תשב כסאך לדור ודור דל אנה שי גיר מפארק לה פלדלך יראד בכסא הנא ופי כל מא שאכהה גלאלתה ועטמתה אלתי ליסת שיא כארגא ען דאתה כמא סיבין פי בעץ פצול הדה אלמקאלה :

וקולהם וערין מחלוקת במקומה עומדת יעני פי מרתבתהא
ועלי הדה אלגהה מן אלאסתעארה קיל ברוך כבוד יי
ממקומו יעני בחסב מרתבתה ועטם חטה פי אלוגוד וכדלך
כל דבר מקום גא פי אללה אנמא אלמראד בה מרתבה
וגודה תעאלי אלתי לא מתל להא ולא שביה כמא סיתברהן.
ואעלם אן כל אסם נבין לך אשתראכה פי הדה אמקאלה
פלים אלגרץ מנה אתנביה עלי מא נדכרה פי דלך אפצל
פקט בל נחן נפתח באבא ונגבהך עלי מעאני דלך אאסם
אלמפידה בחסב גרצנא לא בחסב אגראץ מן יתכלם פי
לגה אהל לסאן מא ואנת תתאמל כתב אלנבוה וגירהא
מן תואליף אהל אלעלם ותעתבר אלאסמא אלמתצרפה
פיהא כלהא ותחמל כל אסם משתרך עלי מעני מן מעאניה
אללאיק בה בחסב דלך אלקול פהדא אלכלאם מנא הו
מפתאח הדה אלמקאלה וגירהא מתאל דלך מא בינאה
הנא מן מעני מקום פי קולה ברוך כבוד יי ממקומו פאנך
תעלם אן הדא אלמעני בעינה הו מעני מקום פי קולה
הנה מקום אתי מרתבה נטר ותטלע עקל לא תטלע עין
מצאפא אלי אלמוצע אמשאר אליה מן אלגבל אלדי פיה
וקע אלאנפראד וניל אלכמאל :

פצל ט

כסא· אצל וצעה פי אללגה אנה אסם אכרסי ולמא כאן

צלם אדם ודמותו אלמקול ענהא בצלם אלהים ובדמותו אמא שת פלמא עלמה ופהמה פכמל אכמאל אלאנסאני קיל פיה ויולד בדמותו כצלמו וקד עלמת אן כל מן לם תחצל לה הדה אלצורה אלתי בינא מענאהא פאנה ליס הו אנסאנא בל חיואנא עלי שכל אנסאן ותכטיטה לכן לה קדרה עלי אנואע אדיאת ואחדאת אלשרור מא ליס לסאיר אלחיואן אד אלפכרה ואלרויה אלתי כאנת לה מעדה לחצול אכמאל אלדי לם יחצל יצרפהא פי אנואע אלחיל אלמוגבה ללשרור ותוליד אלאדיאת פכאנה שי ישבה אלאנסאן או יחאכיה והכדא כאנוא אולאד אדם אלמתקדמון לשת וקאלוא פי אלמדרש כל אותן מאה ושלשים שנה שהיה אדם נזוף בהן היה מוליד רוחות יענון שדים פלמא רצי ענה אולד שבהה אעני בדמותו כצלמו והו קולה ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו :

פצל ח

מקום · הדא אסם אצל וצעה ללמכאן אלכאץ ואלעאם תם אן אללגה אתסעת פיה וגעלתה אסמא למרתבה אלשכץ ומנזלתה אעני לכמאלה פי אמר מא חתי יקאל פלוני במקום פלוני פי אלאמר אלפלאני וקד עלמת כתרה אסתעמאל אהל אללגה דלך פי קולהם ממלא מקום אבותיו והיה ממלא מקום אבותיו בחכמה או ביראה

קצה אכרי קאל חמש היריעות תהיינה חוברות אשה אל אחותה פקד תבין לך אן אחות ואח איצא יקאל באשתראך מן גהה אלאסתעארה מתל איש ואשה :

פצל ז

ילד · אלמעני אלמפהום מן הדה אלכלמה מעלום והו אלולאדה וילדו לו בנים תם אסתעיר הדא אללפט לאיגאד אלאמור אלטביעיה בטרם הרים ילדו ואסתעיר איצא למעני אנבאת אארץ מא תנבת השביהא באלולאדה והולידה והצמיחה ואסתעיר איצא לחואדת אזמאן כאנהא אמור ולדת כי לא תדע מא ילד יום ואסתעיר דלך איצא לחואדת אלאפכאר ומא תונבה מן אלארא ואלמדאהב כמא קאל וילד שקר ומנה קיל ובילדי נכרים ישפיקו יגתזון באראיהם כמא קאל יונתן בן עוזיאל ע״אם פי שרח דלך ובנימוסי עממיא אזלין פעלי הדא אלמעני מן עלם שכצא אמרא מא ואפאדה ראיא פכאנה אולד דלך אשכץ מן חית הו דו דלך אראי ובהדא אמעני תסמוא תלאמיד אלאנביא בני הנביאים כמא סנבין פי אשתראך אסמיה בן ובהדה אלאסתעארה קיל פי אדם ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו וקד תקדם לך מעני צלם אדם ודמותו מא הי פכל מן תקדמה מן אלאולאד לם תחצל להם אלצורה אלאנסאניה באלחקיקה אלתי הי

מסתֿלא ומחדֿרא שמור רגלך כאשר תלך אל בית הא͏להים· וארגע אלי תמאם מא נאשבנא ביאנה ואקול אן אצילי בני ישרא͏ל מע מא אעתראהם פי אדראכהם מן אלעתֿראת אצֿטרברת איצֿא מן אגל דלך אפעאלהם ומאלוא נחו אלאמור אלבדניה לאכֿתלאל אלאדראך ולדלך קאל ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו· אמא תמאם אלקול והו קולה ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכו' פסיבין פי בעץ֗ פצול הדה אלמקאלה ואלקצד כלה אלדי קצדנאה הו אן כל ראיה או חזיה או הבטה גאת פי הדא אלמעני הי אדראך עקלי לא רויה עין אד ליס הו תעאלי מוגודא תדרכה אלאבצאר פאן אראד אחד אמקצרין אן לא יצל להדה אדרגה אלתי נרום בה טלועהא וגעל הדה אאלפאט כלהא אלתי גאת פי הדא אלמעני דאלה עלי אדראכאת חסיה לאנואר מכֿלוקה אמא מלאיכה או גירהא פלא צֿיר פי דלך :

פצל ו

איש ואשה אסמאן מוצֿועאן אולא ללרגל ואלאמראה
תֿם אסתעירא לכל דכר ואנתי מן סאיר
אנואע אלחיואן קאל מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו כאנה קאל זכר ונקבה תֿם אסתעיר אסם אשה לכל קצה מהיאה מעדה למקארנה

ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים מצאפא אלי
מא ידל עליה טאהר מן כופה מן נטר אלנור אלמתגלי
לא אן אלאלאה תדרכה אלאעין תעאלי ען כל נקץ עלוא
כבירא וחמד לה עליה סלאם דלך ואפאץ עליה תעאלי
מן גודה וכירה מא אוגב לה אן קיל פיה אבירא ותמונת
יי יביט ודכרוא אלחכמים ז״ל אן דלך גזא לכונה הסתיר
פניו אולא מהביט אל האלהים. אמא אצילי בני ישראל
פאנהם תהגמוא ומדוא אפכארהם וארדכוא לכן אדראכא
לים בכאמל ולדלך קאל ענהם ויראו את אלהי ישראל
ותחת רגליו וכו׳ ולם יקל ויראו את אלהי ישראל פקט
אד מערץ אלקול אנמא הו פי אנתקאד עליהם רויתהם
לא פי וצף כיף ראוא פאדא אנמא אנתקד עליהם צורה
אדראכהם אלתי צמנהא מן אלגסמאניה מא צמן אוגב
דלך תהגמהם קבל כמאלהם ואסתחקוא אבליה ושפע
פיהם עליה אלסלאם פאמהלוא אלי אן אחתרקוא פי
תבערה ואחתרק נדב ואביהוא פי אהל מועד עלי מא גא
בה אנקל צחיח ואדא כאן הדא פי חק אולאיך פנאהיך
פי חקנא נחן אלאדואן ומן דוננא אנה ינבגי לה אן יקצד
וישתגל בתכמיל אלתוטיאת ותחציל אמקדמאת אמטהרה
ללאדראך מן נגאסתה אלתי הי אלגלטאת וחיניד יתקדם
ללחט אלחצרה אקדוסיה אלאהיה וגם הכהנים הנגשים
אל יי יתקדשו פן יפרץ בהם יי וקד אמר שלמה באחתפט
אעטים ענד מא ירום אנסאן אלוצול להדה אדרגה וקאל

פי אללה תעאלי מהביט אל האלהים ותמונת יי יביט והביט אל עמל לא תוכל· ובדלך חזה יקע עלי רויה אלעין ותחז בציון עינינו ואסתעיר לאדראך אלקלב אשר חזה על יהודה וירושלם היה דבר יי אל אברם במחזה ועלי הדה אלאסתעארה קיל ויחזו את האלהים פאעלם דלך :

פצל ה

לבמא אכד רייס אלפלאספה פי אלבחת ואלאסתדלאל ען אמור גאמצה גדא קאל מעתדרא כלאמא מענאה אנה לא ינבגי ללנאטר פי כתבה אן ינסבה פימא יבחת ענה לקחה או תגאסר ותהגם ללכלאם פי מא לא עלם לה בה בל ינבגי אן ינסבה ללחרץ ואלאגתהאד פי אינאד ותחציל אעתקאדאת צחיחה חסב מקדרה אלאנסאן ובדלך נקול נחן אנה ינבגי ללאנסאן אן לא יתהגם להדא אלאמר אלעטים אלגליל מן אול והלה דון אן ירוץ נפסה פי אלעלום ואלמעארף ויהדב אכלאקה חק אלתהדיב ויקתל שהואתה ותשוקאתה אלכיאליה פאדא חצל מקדמאת חקיקיה יקיניה ועלמהא ועלם קואנין אלקיאס ואלאסתדלאל ועלם וגוה אלתחפט מן אגאליט אלדהן חיניד יקדם ללבחת פי הדא אלמעני ולא יקטע באול ראי יקע לה ולא ימד אפכארה אולא ויסלטהא נחו אדראך אלאלאה בל יסתחי ויכף ויקף חתי יסתנהץ אולא אולא וען הדא אלמעני קיל

פצל ד

אעלם אן ראה והביט וחזה תׄלתׄה הדׄה אׄלפאט תקע עלי רויה אלעין ואסתעירת תׄלאתׄתהא לאדראך אלעקל אמא דׄלך פי ראה פמשהור ענד אלגמהור קאל וירא והנה באר בשדה והדׄה רויה עין וקאל ולבי ראה הרבה חכמה ודעת והדׄא אדראך עקלי ובחסב הדׄה אׄאסתעארה הו כל לשון ראיה גׄא פי אללה תעאלי מתׄל קולה ראיתי את יי' וירא אליו יי' וירא אלהים כי טוב הראני נא את כבודך ויראו את אלהי ישראל כל דׄלך אדראך עקלי לא רויה עין בוגה אדׄ לא תדרך אלאעין אלא גׄסמׄא ופי גׄהה ובעץׄ אעראצׄה איצׄא אעני אלואן אלגׄסם ושכלה ונחוהא וכדׄלך הו תעאלי לא ידרך באׄלה כמא סיבין · וכדׄלך הביט יקע עלי אלאלתפאת באלעין ללשי אל תבט אחריך ותבט אשתו מאחריו ונבט לארץׄ ואסתעיר אלי אׄתפאת אלדׄהן ואקבאלה עלי תאמל אלשי חתי ידרכה והו קולה לא הביט און ביעקב לאן אׄאון לא ירׄי באלעין וכדׄלך קולה והביטו אחרי משה קאלוא אלחכמים ז"ל אן פיה איצׄא הדׄא אלמעני ואנה אכבאר ען כונהם יתעקבון אפעאלה ואקואלה ויתאמלונהא ומן הדׄא אׄמעני קולה הבט נא השמימה לאן דׄלך כאן במראה הנבואה ועלי הדׄה אלאסתעארה הו כל לשון הבטה גׄאת

פצל ג

יבֿין אן מעני תמונה ותבנית פי אללגה̈ אלעבראניה̈ ואחד
ולים כדֿלך ודֿלך אן תבנית הו אסם משתק מן בנה
ומענאה בניה̈ אלשי והיאתה אעני שכלה מתֿל אלתרביע
ואלתדויר ואלתֿתֿלית וגירהא מן אלאשכאל קאל את תבנית
המשכן ואת תבנית כל כליו וקאל כתבניתם אשר אתה
מראה בהר תבנית כל צפור תבנית יד תבנית האולם כל
הדֿא שכל ולדֿלך לם תוקע אלעבראניה̈ הדֿה אללפטֿ
פי אוצאף תתעלק באלאלאה בוגה · אמא תמונה פאנה
אסם יקאל עלי תֿלתֿה̈ מעאני בתשכיך ודֿלך אנה יקאל
עלי צורה̈ אלשי אלמדרכה̈ באלחואס כארג̈ אלדֿהן אעני
שכלה ותכֿטיטה והו קולה ועשיתם פסל תמונת כל וכו׳
כי לא ראיתם כל תמונה ויקאל עלי אלצורה̈ אלכֿיאליה̈
אלמוגודה̈ פי אלכֿיאל מן אלשכֿץ בעד גיבתה ען אלחואס
והו קולה בשעפים מחזיונות לילה וכו׳ ואכֿר אלקול יעמד
ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני יעני כֿיאלא בחדֿא
עיני פי אלנום ויקאל עלי אלמעני אלחקיקי אלמדרך
באלעקל ובחסב הדֿא אלמעני אלתֿאלתֿ יקאל פיה תעאלי
תמונה קאל ותמונת יי יביט מענאה ושרחה וחקיקה̈
אללה ידרך :

ויראו לאן אלדׄי ראי קבל הו אלדׄי ראי בעד לם תכן תׄם
גשאוה עלי אלבצר אנגלת בל צארת לה חאלה אכׄרי
יסתקבח בהא מא לם יכן יסתקבחה מן קבל· ואעלם אן
הדׄה אלכלמה אעני פקח לא תקע בוגׄה אלא עלי מעני
כשף בצירה לא רויה חאסה חדתׄת ויפקח אלהים את
עיניה אז תפקחנה עיני עורים פקוח אזנים ולא ישמע
מתׄל קולה אשר עינים להם לראות ולא ראו··ואמא קולה
ען ארם משנה פניו ותשלחהו פאן תאוילה ושרחה למא
גׄיר אתׄגׄאהה טׄרד לאן פנים אסם משתק מן פנה לאן
אלאנסאן בוגׄהה יקצד ללשי אלדׄי יריד קצדה פיקול למא
גׄיר אתׄגׄאהה וקצד נחו אלשי אלדׄי כאן אלאמר· תקדם
אליה באן לא יקצדה טרד· מן גן ערן ודׄלך הו אלעקאב
אלנטׄיר ללמעציה מדה כנגד מדה לאנה בׄוח פי אלאכל
מן אלאטיאב ואלאלתדׄאדׄ בראחה וטמאניה פלמא שרה
ותבע לדׄאתה וכׄיאלאתה כמא קלנא ואכל מא נׄהי ען
אכלה מׄנע מן אלגמיע ולזמה אכל אכׄס אלמאׄכל אלתי
לם תכן לה קבל בגׄדׄא בעד אלתעב ואלנצב כמא קאל
וקוץ ודרדר תצמיח לך וכו׳ בזעת אפך וכו׳ ובׄין וקאל
וישׁלחהו יי׳ אׄהים מגן ערן לעבד את האדמה וסואה באׄבהאים
פי אגׄדׄיתה ואכׄתׄר חאלאתה כמא קאל ואכלת את עשב
השדה וקאל מבׄינא להדׄה אׄקצה אדם ביקר בל ילין נמשל
כבהמות נרמו פסבחאן דׄי אלמשיה אלתי לא תדרך
גאיתהא וחכמתהא :

אלהים וכו' ולא תכון אלוציה ללבהאים ולא למן לא עקל
לה ובאלעקל יפרק בין אלחק ואלבאטל והדא כאן מוגודא
פיה עלי כמאלה ותמאמה אמא אקביח ואלחסן פהו פי
אלמשהוראת לא פי אמעקולאת לאנה לא יקאל אלסמא
כריה חסן ואלארץ בסיטה קביח בל יקאל חק ובאטל
וכדלך פי לסאננא יקאל ען אלחק ואלבאטל אמת ושקר
וען חסן וקביח טוב ורע פבאלעקל יערף אנסאן אלאמת
מן אלשקר והדא יכון פי אלאמור אלמעקולה כלהא
פלמא כאן עלי אכמל חאלאתה ואתמהא והו מע פטרתה
ומעקולאתה אלתי קיל פיה מן אגלהא ותחסרהו מעט
מאלהים לם תכן לה קוה תשתגל באלמשהוראת בוגה
ולא ידרכהא חתי ולו אבין אלמשהוראת באלקבח והו
כשף אעורה לם יכן דלך קביחא ענדה ולא אדרך קבחה
פלמא עצא ומאל נחו שהואתה אכיאליה ולדאת חואסה
אלגסמאניה כמא קאל כי טוב העץ למאכל וכי תאוה
הוא לעינים עוקב באן סלב דלך אאדראך אעקלי ולדלך
עצא אאמר אלדי מן אגל עקלה וצי בה וחצל לה אדראך
אמשהוראת וגרק פי אלאסתקבאח ואלאסתחסאן פחינד
עלם קדר מא פאתה ומא תערי ענה ופי אי חאלה צאר
ולדלך קיל והייתם כאלהים יודעי טוב ורע ולם יקל יודעי
שקר ואמת או משיגי שקר ואמת ולים פי אלצרורי טוב
ורע בתה בל שקר ואמת ותאמל קולה ותפקחנה עיני
שניהם וידעו כי ערומים הם לם יקל ותפקחנה עיני שניהם

בינה אן קולה והייתם כאלהים יודעי טוב ורע יראד בה
אלמעני אלאכ̇יר קאל ותהון כרברביא ובעד תוטיה̇
אשתראך̇ הד̇א אלאסם נאכ̇ד̇ פי ד̇כר אלאעתראץ̇ ·
קאל אלמעתרץ̇ יבדו מן טאהר אלנץ אן אלקצד אלאול
באלאנסאן אן יכון כסאיר אלחיואן לא עקל לה ולא פכרה̇
ולא יפרק בין אלכ̇יר ואלשר פלמא עצא אונבת לה̇
מעציתה הד̇א אלכמאל אלעט̇ים אלכ̇אץ באלאנסאן והו
אן יכון לה הד̇א אלתמייז אלמוג̇וד פינא אלד̇י הו אשרף
אלמעאני אלמוג̇ודה̇ לנא ובה נתג̇והר פהד̇א הו אלעג̇ב
אן יכון עקאבה עלי מעציתה אַעטאה כמאלא לם יכן לה
והו אלעקל ומא הד̇א אלא כקול מן קאל אן שכ̇צא מן
אלנאס עצא ואפרט פי אלט̇לם פמ̇סך̇ וג̇על כוכבא פי
אלסמא· הד̇א כאן גרץ̇ אלאעתראץ̇ ומעאניה ואן לם יכן
בהד̇א אלנץ̇ ואסמע אגראץ̇ ג̇ואבנא נחן· קלנא יא איהא
אלנאט̇ר באואיל כ̇ואטרה וסואנחה ומן ט̇ן אנה יפהם
כתאבא הו הדאיה̇ אלאולין ואלאכ̇רין במרורה עליה פי
בעץ̇ אוקאת אלפראג̇ מן אלשרב ואלנכאח̇ כמרורה עלי
תאריך̇ מן ת̇ואריך̇ או שער מן אשעאר תתבּתּ ותאמּל
פלים אמר כמא ט̇ננתה באול כ̇אטר בל כמא יבין ענד
אלתאמל להד̇א אלכלאם ודלך̇ אן אלעקל אלד̇י אפאצ̇ה
אללה עלי אלאנסאן והו כמאלה אלאכ̇יר הו אלד̇י חצל
לאדם קבל מעציתה ובה קיל פיה אנה בצלם אלהים
ובדמותו ומן אג̇לה כאן מכ̇אטבא ווצ̇י כמא קאל ויצו יי׳

שאבה אגנחתהאורישהא בל שאבה חזנה חזנהא וכדלך
כל עין בנן אלהים לא דמה אליו ביפיו שבה פי מעני
אלחסן חמת למו כדמות חמת נחש דמיונו כאריה יכסוף
לטרוף כלהא שבה פי אלמעני לא פי אלשבל ואלתכטיט
ובדלך קיל דמות הכסא דמות כסא שבה פי מעני אלרפעה
ואלגלאלה לא פי תרביעה וגלטה וטול רגליה במא יטן
אלמסאבין וכדלך דמות החיות · פלמא כאן אלאנסאן
במעני פיה גריב גדא מא ליס פי שי מן אלמוגודאת מן
לדן פלך אלקמר והו אלאדראך אלעקלי אלדי לא תתצרף
פיה חאסה ולא גארחה ולא גאנחה שבה באדראך
אלאלאה אלדי ליס הו באלה ואן כאן לא שבה פי
אלחקיקה לכן עלי באדי אלראי וקיל פי אלאנסאן מן
אגל הדא אלמעני אעני מן אגל אלעקל אלאלאהי אלמתצל
בה אנה בצלם אלהים ובדמותו לא אן אללה תעאלי גסם
פיכון דא שכל :

פצל ב

אעתרצני רגל עלומי מנד סנין אעתראצא גריבא ינבגי
תאמל אלאעתראץ וגואבנא פי פבה וקבל אן
אדכר אלאעתראץ ופבה אקול אנה קד עלם כל עבראני
אן אסם אלהים משתרך ללאלאה ואלמלאיכה ואלחכאם
מדברי אלמדן וקד בין אנקלוס הגר ע״אם ואלצחיח מא

ויפה מראה מה תארו בתאר בני המלך וקיל פי אלצורה
אלצנאעיה יתארהו בשרד ובמחוגה יתארהו והדה אסמיה
לם תוקע עלי אלאלאה תעאלי קט ואשא וכלא · אמא
צלם פהו יקע עלי אלצורה אלטביעיה אעני עלי אלמעני
אלדי בה תגוהר אלשי וצאר מא הו והו חקיקתה מן חית
הו דלך אלמוגוד. אלדי דלך אלמעני פי אלאנסאן הו
אלדי ענה יכון אלאדראך אלאנסאני ומן אגל הדא
אלאדראך אלעקלי קיל פיה בצלם אלהים ברא אותו
ולדלך קיל צלמם תבזה לאן אלבזיון לאחק ללנפס אלתי
הי אלצורה אלנועיה לא לאשכאל אלאעצא ותכטיטהא
וכדלך אקול אן אלעלה פי תסמיה אלאצנאם צלמים כון
אלמטלוב מנהא מענאהא אלמטנון בה לא שכלהא
ותכטיטהא וכדלך אקול פי צלמי טחוריכם לאן כאן
אלמראד מנהא מעני דפע אדיה אלטחורים לא שכל
אלטחורים פאן לם יכן בד מן אן יכון צלמי טחוריכם
וצלמים מן אגל אלשכל ואלתכטיט פיכון צלם אסם משתרך
או משכך יקאל עלי אלצורה אלנועיה ועלי אלצורה
אלצנאעיה ומא מאתלהא מן אשכאל אלאגסאם אלטביעיה
ותכאטיטהא ויכון אלמראד בה פי קולה נעשה אדם בצלמנו
אלצורה אלנועיה אלדי הו אלאדראך אלעקלי לא אלשכל
ואלתכטיט · פקד בינא לך אלפרק בין צלם ותאר ובינא
מעני צלם · אמא דמות פהו אסם מן דמה והו איצא
שבה פי אלמעני לאן קולה דמיתי לקאת מדבר לים אנה

פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים

פצל א

צלם ודמות· קד טן אלנאס אן צלם פי אללסאן אלעבראני
ידל עלי שכל אלשי ותכטיטה פודי דלך
אלי אלתגסים אלמחץ לקולה נעשה אדם בצלמנו כדמותנו
וטנוא אן אללה עלי צורה אנסאן אעני שכלה ותכטיטה
פלזמהם אלתגסים אלמחץ פאעתקדוה וראוא אנהם אן
פארקוא הדא אלאעתקאד כדבוא אלנץ בל יעדמון
אלאלאה אן לם יכן גסמא דא וגה ויד מתלהם פי אלשכל
ואלתכטיט לכנה אכבר ואבהי בזעמהם ומאדתה איצא
ליסת בדם ולחם הדא גאיה מא ראוא אנה יכון תנזיהא פי
חק אללה· אמא מא ינבגי אן יקאל פי נפי אלגסמאניה
ואתבאת אלוחדאניה אלחקיקיה אלתי לא חקיקה להא
אלא בדפע אלגסמאניה פסתערף ברהאן דלך כלה מן
הדה אלמקאלה ואנמא אלתנביה הנא פי הדא אלפצל
עלי תביין מעני צלם ודמות· פאקול אן אלצורה אלמשהורה
ענד אלגמהור אלתי הי שכל אלשי ותכטיטה אסמהא
אלכציץ בהא פי אללסאן אלעבראני תאר קאל יפה תאר

גרצנא פי אלתנביה עלי פסוקים פיהא תנאקץ פי אלטאהר פי ארא ואעתקאראת וסיבין מן דלך טרף פי בעץ פצול הדה אלמקאלה לאו הדא אלמעני איצא מן סתרי תורה • ואמא הל יוגד פי כתב אלאנביא תנאקץ בחסב אלסבב אלסאבע פפיה מוצע נטר ובחת וינבגי אן לא יגזף פי דלך • ואמא אלאכתלאף אלדי פי כתב אלפלאספה אלמחקקין מנהם פהו בחסב אלסבב אלכאמס • ואמא אלתנאקץ אלדי יוגד פי אכתר כתב אלמולפין ואלשארחין גיר מן דכרנא פהו בחסב אלסבב אלסארס ובדלך יוגד פי אלמדרשות ואלהגדות תנאקץ עטים בחסב הדא אלסבב ולדלך יקולון אין מקשין בהגדה ויוגד פיהא איצא תנאקץ בחסב אלסבב אלסאבע • פאמא אלדי יוגד פי הדה אלמקאלה מן אלאכתלאף פהו בחסב אלסבב אלכאמס ואלסאבע פאעלם דלך ותחקקה ותדכרה גדא כי לא תתחיר פי בעץ פצולהא • ובעד הדה אלמקדמאת אכד פי דכר אלאסמא אלתי ינבגי אלתנביה עלי חקיקה מענאהא אלמקצוד פי כל מוצע בחסבה פיכון דלך מפתאחא לדכול מואצע גלקת דונהא. אלאבואב פאדא פתחת תלך אלאבואב ודכלת תלך אלמואצע סכנת פיהא אלאנפס ואסתלדת אלאעין ואסתראחת אלאגסאם מו תעבהא ונצבהא :



וכך וסתם לן כותיה וראה דבריו של ר' פלוני בכך וכך וסתם לן כותיה וכתירא מא תגדהם יקולון סתמא מני ר' פלוני היא מתניתן מני ר' פלוני היא והדא אכתר מן אן יחצי · פאמא אלתנאקץ או אלאכתלאף אלמוגוד פי אלתלמוד פהו בחסב אלסבב אלאול ואלתאני כמא תגדהם דאימא יקולון בכך וכך סבר לה כר' פלוני ובכך וכך סבר לה כר' פלוני ויקולון איצא סבר לה כותיה בחדא ופליג עליה בחדא ויקולון תרי אמוראי אליבא דר' פלוני והדא אלנחו כלה הו ינחו נחו אלסבב אלאול ואמא בחסב אלסבב אלתאני פהו קולהם בביאן הדר ביה רב מההיא הדר ביה רבא מההיא ויבחת ען אי אלקולין הו אלמתאכר וכדלך קולהם מהדורא קמא דרב אשי אמר לן כך וכך ומהדורא בתרא אמר לן כך וכך· ואמא אלתנאקץ או אלתצאד אלדי יבדו פי טאהר אלאמר פי בעץ מואצע מן אלכתב אלנבויה כלהא פהו בחסב אלסבב אלתאלת ואלראבע ונחו הדא אלמעני כאן מסאק הדה אלמקדמה כלהא וקד עלמת כתרה קולהם ז"ל כתוב אחד אומר כך וכתוב אחד אומר כך ותבתון טהור אלתנאקץ תם יבינון אן אלאמר נאקץ שריטה או מכתלף אלמוצוע מתל קולהם שלמה לא דייך שדבריך סותרין דברי אביך אלא שהן סותרין זה את זה וכו' והדא כתיר פי כלאם אלחכמים ז"ל לכן אכתר מא יענון באקאויל נבויה מתעלקה באחכאם או באדאב ונחן אנמא כאן

כפא אלתנאקץ וכונה לא יתבין אלא בעד מקדמאת כתירה וכלמא אחתיג אלי אטהארה אלי מקדמאת אכתר כאן אכפי פימר דלך עלי אלמולף ויטן אן אלקציתין אלאוליין לא תנאקץ בינהמא פאדא אכדת כל קציה מנהמא ואציף אליהא מקדמה צאדקה ונתג מא ילזם וכדלך יפעל בכל נתיגה יצאף אליהא מקדמה צאדקה וינתג מא ילזם ינתהי אלאמר בעד עדה מקאים אלי תנאקץ בין אלנתיגתין אלאכירתין או תצאד ומתל הדא הו אלדי ימר עלי אלעלמא אלמולפין אמא אן תכון אלקציתאן אלאוליאן טאהרתי אלתנאקץ גיר אנה נסי אלאולי ענד תדוינה אלאכרי פי מוצע אכר מן אלתאליף פאן הדא אנחטאט עטים גדא ולא יעד הדא פי עדאד מן תעתבר אקאוילה· ואלסבב אלסאבע צרורה אלכלאם פי אמור גאמצה גדא ינבגי אכפא בעץ מעאניהא ואטהאר בעץ פקד תדעו אלצרורה בחסב קולה מא ליגרי אלכלאם פיהא עלי תקריר מקדמה מא ותדעו אלצרורה פי מוצע אכר ליגרי אלכלאם פיהא עלי תקריר מקדמה מנאקצה לתלך וינבגי אן לא ישער אלגמהור בוגה במוצע אלתנאקץ בינהמא וקד יתחיל אלמולף פי אכפא דלך בכל וגה · אמא אלתנאקץ אלמוגוד פי אלמשנה ואלבריתות פהו בחסב אלסבב אלאול כמא תגדהם דאימא יקולון קשיא רישא אסיפא פיכון אלגואב רישא ר׳ פלוני וסיפא ר׳ פלוני וכדלך תגדהם יקולון ראה רבי דבריו של ר׳ פלוני בכך

גמע אקאויל אלנאס ולהם ארא מכתלפה וחדף אלסנד
ולם ינסב כל קול לקאילה פיוגד פי דלך אלתאליף תנאקץ
או תצאד לכון אחדי אלקציתין מדהב שכץ ואלקציה
אלאכרי מדהב שכץ אכר · ואלסבב אלתאני כון צאחב
דלך אלכתאב כאן לה ראי מא תם רגע ענה ודונת
אקאוילה אלאולי ואלתאניה · ואלסבב אלתאלת כוז תלך
אלאקאויל ליסת כלהא עלי טאהרהא בל יכון בעצהא
עלי טאהרה ובעצהא מתלא פיכון לה באטן או תכון
אלקציתין גמיעא מתנאקצתי אלטאהר אמתאלא פאדא
חמלת עלי טואהרהא כאנת מתנאקצה או מתצאדה ·
ואלסבב אלראבע אן תכון תם שריטה מא לם יצרח בהא
פי מוצעהא לצרורה מא או יכון אלמוצועאן מכתלפין
ולם יבין אחדהמא פי מוצעה פיטהר תנאקץ פי אלקול
ולים תם תנאקץ · ואלסבב אלכאמס צרורה אלתעלים
ואלתפהים ודלך אן יכון תם מעני מא גאמץ עסר
אלתצור ילתגי לדכרה או לאסתכאדה מקדמה פי תביין
מעני סהל אלתצור ינבגי אן יקדם פי אלתעלים עלי דלך
אלאול לכון אלבדאה אבדא באלאסהל פילתגי אלמעלם
אן יתסאמח פי תפהים דלך אלמעני אלאול עלי אי וגה
אתפק ובגליל אלגטר ולא יאכד פי תחריר חקיקתה בל
יתרך בחסב כיאל אלסאמע חתי יפהם מא יראד בה
אלאן פהמה ובעד דלך יחרר דלך אלמעני אלגאמץ
ותבין חקיקתה פי אלמוצע אללאיק בה · ואלסבב אלסאדס

עלומא צחיחה ויזעמון אנהם אהל נטר ולא עלם להם
אצלא בשי יסמי עלמא באלתחקיק פאנהם סינפרון מן
פצול כתירה מנהא ומא אעטמהא עליהם לכונהם לא
ידרכון להא מעני ולאן יבין מנהא איצא תזייף אלבהרג
אלדי באידיהם אלדי הו דכירתהם ומאלהם אלמעד
לשדאידהם · ואללה תעאלי יעלם אני לם אזל אסתהיב
כתירא גדא וצע אלאשיא אלתי אריד וצעהא פי הדה
אלמקאלה לאנהא אמור מסתורה לם יוצע פיהא קט
כתאב פי אלמלה פי הדה אזמאן אלגלות אלתי ענדנא
מא אלף פיהא פכיף אבתדע אנא בדעה ואצע פיהא
לכני אעתמדת עלי מקדמתין אלואחדה קולהם פי נטיר
הדא אלמעני עת לעשות לי״י וכו׳ ואלתאניה קולהם וכל
מעשיך יהיו לשם שמים פעלי האתין אלמקדמתין אעתמדת
פימא וצעת פי בעץ פצול הדה אלמקאלה · ובאלגמלה
פאני אלרגל אלדי אדא אנחצר בה אלאמר וצאק בה
אלמגאל ולא אגד חילה פי אפאדה חק תברהן אלא באן
יואפק דלך פאצלא ואחדא ולא יואפק עשרה אלאף
גאהלא פאני אותר קולה לנפסה ולא אבאלי בדם דלך
אלכלק אלכתיר ואדעי תכליץ דלך אלפאצל אלואחד
ממא תנשב פיה וארל חירתה חתי יכמל ויסתריח :

מקדמה · אסבאב אלתנאקץ או אלתצאד אלמוגוד פי
כתאב מן אלכתב או פי תאליף מן אלתואליף
אחד סבעה אסבאב · אלסבב אלאול הו אן יכון אלמולף

מא ינבגי תעלמה ואנטר פיהא דאימא פהי תבין לך
מעטם משכלאת אלשריעה אלתי תשכל עלי כל עאקל
ואנא אחלף באללה תעאלי לכל מן קרא מקאלתי הדה
אן לא ישרח מנהא ולא כלמה ואחדה ולא יבין לגירה
מנהא אלא מא הו בין משרוח פי כלאם מן תקדמני מן
עלמא שריעתנא אלמשאהר אמא מא יפהם מנהא ממא
לם יקלה גירי מן משאהרנא פלא יבינה לגירה ולא
יתהאפת ללרד לאנה קד יכון מא פהמה מן כלאמי
כלאף מא ארדתה פיצרני גזאא לארארתי נפעה פיכון
משלם רעה תחת טובה בל יתאמלהא כל מן סקטת אלי
ידה פאן שפת לה גלילא ולו פי אמר מא מן גמלה
מא ישכל פישכר אללה ויקנע במא פהם ואן לם יגד
פיהא שיא ינפעה בוגה פיחסבהא כאנהא מא אלפת ואן
טהר לה פיהא פסאד מא בחסב טנונה פיתאולה וידין
לכף זכות ולו באבעד תאויל כמא פרץ עלינא פי חק
גמהורנא פכיף פי חק עלמאינא וחמלה שריעתנא אלמנתהדין
פי אפאדתנא אלחק חסב אדראכהם · ואנא אעלם אן
כל מבתדי מן אלנאס ליס ענדה שי מן אלנטר פאנה
סיסתנפע בבעץ פצול הדה אלמקאלה פאמא אלכאמל
מן אלנאס אלמתשרע אלמתחיר כמא דכרת פיסתנפע
בגמיע פצולהא ומא אשד אגתבאטה בהא ומא אלדהא
עלי סמעה · ואמא אלמכתלטון אלדין קד אתסכת אדמגתהם
באלארא אלגיר צחיחה ובאלטרק אלממוהה ויטנון דלך

תגד להא מטאבקה פי אלשי אלממתול לאן הדא יברנך לאחד אמרין אמא ליחידך ען אלגרץ׳ אלמקצוד באלמתל או לתכליפך תאויל אמור לא תאויל להא ולא וצעת לתתאול פתחצל מן דלך אלתכלף עלי מתל הדא אלהדיאן אלעטים אלדי יהדיה ויולף פיה אכתר פרק אלעאלם פי זמאננא הדא לכונהם יריד כל מנהם אן יוגד מעאני מא לאקאויל לם יקצד בהא קאילהא שיא ממא ירידונה הם בל יכון אבדא גרצך פי אכתר אלאמתאל מערפה אלגמלה אלמקצוד מערפתהא ויכפיך פי בעץ׳ אלאשיא אן תפהם מן כלאמי אן אלקצה אלפלאניה מתל ואן לם נבין שיא זאידא פאנך אדא עלמת אנה מתל תבין לך לחינך לאי שי הו מתל ויכון קולי אנה מתל כמן אזאל אלשי אלחאיל בין אלבצר ואלמבצר :

וציה הדה אלמקאלה · אדא אררת אן תחצל עלי גמלה מא תצמנתה חתי לא יגאדרך מנהא שי פרדד פצולהא בעצהא עלי בעץ׳ ולא יכון גרצך מן אלפצל פהם גמלה מענאה פקט אלא ותחציל כל לפטה גאת פיה פי מערץ׳ אלקול. ואן לם תכן מן גרץ׳ אלפצל לאן הדה אלמקאלה מא וקע אלכלאם פיהא כיף אתפק אלא בתחריר כתיר וצבט זאיד ותחפט מן אלאכלאל בתביין משכל ומא מן שי קיל פיהא פי גיר מוצעה אלא לתביין אמר מא פי מוצעה ולא תתבעהא באוהאמך פתאדיני ולא תנפע נפסך בל ינבגי לך אן תתעלם כל

בני כתאבה כלה וסנבין פי פצול מן הדׄה אלמקאלה הכמתה פי תשביהה אלמאדה באשת איש זונה ונבין כיף כתם כתאבה הדׄא במדח אלאשה אדׄא לם תכן זונה בל מקתצרה עלי צלאח ביתהא וחאל בעלהא וגמיע הדׄה אלעואיק אלתי תעוק אלאנסאן ען כמאלה אלאכיר וכל נקיצה תלחק אלאנסאן וכל מעציה פאנמא תלחקה מן גהה מאדתה פקט כמא סנבין פי הדׄה אלמקאלה· פהדׄה אלגמלה הי אלמפהומה מן גמיע הדׄא אלמתׄל אעני אן לא יכון אלאנסאן תאבעא בהימיתה פקט אעני מאדתה אדׄ מאדה אלאנסאן אלקריבה הי מאדה סאיר אלחיואן אלקריבה· פאדׄ ובינת לך הדׄא וכשפת לך סר הדׄא אלמתׄל לא תעלק אמאלך באן תקול א״ש תחת קולה זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי ואי מעני יתצמן קולה מרבדים רבדתי ערשי ואי מעני זאד פי הדׄה אלגמלה קולה כי אין האיש בביתו וכדׄלך סאיר מא גא פי הדׄה אלפרשה פאן הדׄא כלה טרד כלאם עלי טאהר אלמתׄל אדׄ הדׄה אלאחואל אלתי דׄכר הי נוע חאל אלזנאה וכדׄלך הדׄה אלאקאויל ונחוהא הי נוע אקאויל אלזאנין בעצהם לבעץ פאפהם הדׄא עני גדׄא פהו אצל כביר עטים פי מא אריד תביינה פאדׄא וגדתני פי פצל מן פצול הדׄה אלמקאלה קד בינת מעני מתׄל מן אלאמתׄאל ונבהתך עלי אלגמלה אלממתׄולה מא הי לא תטלב כל גזאיאת אלמעאני אלתי גאת פי דׄלך אלמתׄל ותריד אן

ותרתיב אלקול פיה או ללמבאלגה פי אכפא אלמעני אלממתול פיטרד אלקול בחסב כל מא ילזם פי טאהר דלך אלמתל פאפהם הדא גדא · אמא מתאל אלנוע אלאול מן אלאמתאל אלנבויה פקולה והנה סלם מצב ארצה וכו׳ פאן קולה סלם ידל עלי מעני מא וקולה מצב ארצה ידל עלי מעני תאן וקולה וראשו מגיע השמימה ידל עלי מעני תאלת וקולה והנה מלאכי אלהים ידל עלי מעני ראבע וקולה עולים ידל עלי מעני כאמס וקולה ויורדים ידל עלי מעני סאדס וקולה והנה יי׳ נצב עליו ידל עלי מעני סאבע פכל לפטה גאת פי הדא אלמתל הי למעני זאיד פי אלגמלה אלממתולה · ואמא מתאל אלנוע אלתאני מן אלאמתאל אלנבויה פקולה כי בחלון ביתי בעד אשנבי נשקפתי וארא בפתאים אבינה בבנים נער חסר לב עובר בשוק אצל פנה ודרך ביתה יצעד בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה והנה אשה לקראתו שית זונה ונצורת לב הומיה היא וסוררת וגו׳ פעם בחוץ פעם ברחובות וגו׳ והחזיקה בו וגו׳ זבחי שלמים עלי וגו׳ על כן יצאתי לקראתך וגו׳ מרבדים רבדתי וגו׳ נפתי משכבי וגו׳ לכה נרוה דודים וגו׳ כי אין האיש בביתו וגו׳ צרור הכסף וגו׳ הטתו ברוב לקחה בחלק שפתיה תדיחנו פהאצל הדה אלגמלה הו אלתחדיר מן תבע לדאת אלאבדאן ושהואתהא פשבה אלמאדה אלתי הי סבב הדה אלשהואת אלבדניה כלהא באשה זונה והי אשת איש איצא ועלי הדא אלמתל

אלצאגה תסמת בדלך לאנהא ינפדהא אלנטר תרגום
וישקף ואסתבי פקאל אן מתל תפאחה דהב פי שבכה
פצה דקיקה אלכרום גדא הו אלכלאם אלדי קיל עלי
וגהיה פארי מא אעגב הדא אלקול פי וצף אלמתל
אלמחכם ודלך אנה יקול אן אלכלאם אלדי הו דו וגהין
יעני לה טאהר ובאטן ינבגי אן יכון טאהרה חסנא כאלפצה
וינבגי אן יכון באטנה אחסן מן טאהרה חתי יכון באטנה
באלאצאפה לטאהרה כאלדהב ענד אלפצה וינבגי אן
יכון פי טאהרה מא ידל אלמתאמל עלי מא פי באטנה
מתל הדה אלתפאחה אלדהב אלתי אכסית שבכה דקיקה
אלאעין גדא מן פצה פאדא ראית עלי בעד או עלי גיר
תאמל באלג טן בהא אנהא תפאחה פצה פאדא תאמלהא
אלחדיד אלבצר תאמלא גידא באן לה מא דאכלהא
ועלם אנהא דהב והכדא הי אמתאל אלאנביא ע״אם
טואהרהא חכמה מפידה פי אשיא כתירה מן גמלתהא
צלאח אחואל אלאגתמאעאת אלאנסאניה כמא יבדו מן
טואהר משלי ומא אשבה דלך מן אלאקאויל ובאטנהא
חכמה מפידה פי אעתקאדאת אלחק עלי חקיקתה · ואעלם
אן אלאמתאל אלנבויה פיהא טריקתאן מנהא אמתאל
כל כלמה פי דלך אלמתל תקתצי מעני ומנהא מא יכון
גמלה אלמתל ינבי ען גמלה אלמעני אלממתול ותגי פי דלך
אלמתל כלמאת כתירה גדא לים כל כלמה מנהא תזיד
מעני פי דלך אלמעני אלממתול בל הי לתחסין אלמתל

למה היו דברי תורה רומים עד שלא עמד שלמה לבאר
שהיו מימיה עמוקים וצוננים ולא היה אדם יכול לשתות
מהן מה עשה פקח אחד ספק חבל בחבל ומשיחה למשיחה
ודלה ושתה. כך היה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר
עד שעמד על דברי תורה הדֿא נצהם• ומא ארי. אן אחדא
מן אלסאלמי אלקראית יתכיל אן דברי תורה אלמשאר
אליהא. הנא אלתי תח"ל פי פהמהא בפהם מעאני
אלאמתֿאל הי אחכאם עמל אלסוכה ואללולב ודין ארבעה
שומרים כל אלקצד הנא פהם אלגואמץׄ בלא שך והנאך
קיל רבנן אמרי זה שהוא מאבד סלע או מרגלית בתוך
ביתו עד שהוא מדליק פתילה באיסר מוצא את המרגלית
כך המשל הזה אינו כלום ועל ידי המשל אתה רואה את
דברי תורה הדֿא נצהם איצֿא פתאמל תצריחהם ז"ל באן
בואטן דברי תורה הי אלמרגלית וטֿאהר כל מתֿל אינו כלום
ותשביההם כפי אלמעני אלממתֿול פי טֿאהר אלמתֿל
במן סקטת מנה לולוה̇ פי ביתה והו בית מטֿלם כתֿיר
אלדבש פתלף אללולוה̇ חאצלה̇ לכנה לא יראהא ולא
יעלם בהא פכאנהא כארגה̇ ען מלכה אד̇ אמתנע וגה
אלנפע בהא חתי יסרג̇ אלסראג̇ כמא ד̇כר אלד̇י נטֿירה
פהם מעני אלמתֿל• קאל אלחכים תפוחי זהב במשכיות
כסף דבר רבור על אפניו ואסמע תביין הדֿא אלמעני
אלד̇י ד̇כרה משכיות הי אלנקוש אלמשבכה̇ אעני אלתי
פיהא מואצֿע מפתוחה̇ דקיקה̇ אלאעין ג̇דא מתֿל אעמאל

אלכתאבין עלי מא כאנא עליה ואקתצרנא מן דׄכר קואעד אלאעתקאד וגמל אלחקאיק באיגאז ותלויח יקארב אלתצריח עלי מא דׄכרנאה פי תאליף אלפקה אלכביר משנה תורה· אמא הדׄה אלמקאלה פכלאמי פיהא מע מן תפלסף כמא דׄכרת ועלם עלומא חקיקה והו מעתקד ללאמור אלשרעיה חאיר פי מעאניהא אלתי חירת פיהא אלאסמא אלמשכלה ואלאמתׄאל וקד נאתי בפצול פי הדׄה אלמקאלה לא יכון פיהא דׄכר אסם משתרך לכן יכון דׄלך אלפצל תוטיה לגירה או יכון דׄלך אפצל מנבהא עלי מעני מן מעאני אסם משתרך לא אריד אלתצריח בדׄכר דׄלך אלאסם פי דׄלך אלמוצׄע או יכון אלפצל מבינא מתׄלא מן אלאמתׄאל או מנבהא עלי קצה מא אנהא מתׄל או יכון אלפצל מצׄמנא מעאני גריבה קד יעתקד פיהא כלאף אלחק מן אגׄל אשתראך אסמא או מן אגׄל חמל אלמתׄל מחמל אלממתׄול או חמל אלממתׄול מחמל אלמתׄל · ואדׄ ודׄכרת אלאמתׄאל פלנקדם מקדמה והי הדׄה אעלם אן מפתאח פהם גמיע מא קאלתה אלאנביא ע״אם ומערפה חקיקתה הו פהם אלאמתׄאל ומעאנהא ותאויל אלפאטׄהא׳ קד עלמת קולה תעאלי וביד הנביאים אדמה ועלמת קולה חוד חידה ומשול משל ועלמת אן מן כתׄרה אסתעמאל אלנביין אלאמתׄאל קאל אלנבי המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא וקד עלמת מא אפתתח בה שלמה להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם קיל פי אלמדרש .

וצ̇עף תצורהם ויחמלהא אלכ̇אמל אלד̇י קד עלם עלי מעני אכ̇ר וקד כנ̇א ועדנא פי שרח אלמשנה באנא נבין מעאני גריבה̈ פי כתאב אלנבוה̈ ופי כתאב אלמטאבקה̈ והו כתאב ועדנא אן נבין פיה משכלאת אלדרשות כלהא אלתי ט̇ואהרהא מנאפיה̈ ג̇דא ללחק כ̇ארגה̈ עו אלמעקול והי כלהא אמת̇אל פלמא שרענא מנד̇ סנין עדידה̈ פי תלך אלכתב ואלפנא מנהא שיא לם יחסן ענדנא מא נאשבנא תביינה עלי תלך אלטריקה̈ לאנא ראינא אנא אן בקינא עלי אלתמת̇יל ואלאכ̇פא למא ינבגי אכ̇פאוה פמא נכון כ̇רגנא ען אלגרץ̇ אלאול וכאננ̇א בדלנא ש̇כ̇צא בש̇כ̇ץ מן נוע ואחד ואן בינא מא ינבגי תביינה פד̇לך לא יליק בג̇מהור אלנאם ונחן אנמא רמנא אן נבין מעאני אלדרשות וט̇ואהר אלנבוה̈ ללג̇מהור וראינא איצ̇א אן תלך אלדרשות אן נט̇רהא גאהל מן ג̇מהור אלרבאנין פלא יצעב עליה מנהא שי אד̇ לא יסתבעד אלג̇אהל אלגבי אלערי ען מערפה̈ טביעה̈ אלוג̇וד אלממתנעאת ואן נט̇רהא כאמל פאצ̇ל פלא יכ̇לו מן אחד אמרין אמא אן יחמלהא עלי ט̇אהרהא פיכון קד אסא אלט̇נה̈ באלקאיל ואסתג̇הלה ולים פי ד̇לך הד̇ לקואעד אלאעתקאד ואמא אן יג̇על להא באטנא פקד תכ̇לץ̇ והסן אלט̇נה̈ באלקאיל תבין לה באטן ד̇לך אלקול או לם יתבין · ואמא מעני אלנבוה̈ ותביין מראתבהא ואיצ̇אח אמת̇אל כתבהא פפי הד̇ה אלמקאלה̈ יתבין בנחו אכ̇ר מן אלתביין פלאג̇ל הד̇ה אלאגראץ̇ אצ̇רבנא ען תאליף ד̇ינך

למעניין מתקארבין פי נוע דלך אלעלם חתי אן אלדי אראד אן יעלם דון תמתיל ולא אלגאז גא פי כלאמה מן אלאגמאץ ואלאיגאז מא נאב ען אלתמתיל ואלאלגאז כאן אלעלמא ואלחכמא מנקאדון נחו הדא אלגרץ באלאראדה אלאלאהיה כמא תקודהם אחואלהם אלטביעיה אלא תרי אן אללה תע' דכרה למא אראד תכמילנא ואצלאח אחואל אגתמאעאתנא בשראיעה אלעמליה אלתי לא יצח דלך אלא בעד אעתקאדאת עקליה אולהא אדראכה תעאלי חסב קדרתנא אלדי לא יצח דלך אלא באלעלם אלאלאהי ולא יחצל דלך אלעלם אלאלאהי אלא בעד אלעלם אלטביעי אד אלעלם אלטביעי מתאכם ללעלם אלאלאהי ומתקדם לה בזמאן אלתעלים כמא תבין למן נטר פי דלך פלדלך געל אפתתאח כתאבה תעאלי במעשה בראשית אלדי הו אלעלם אלטביעי כמא בינא ולעטם אלאמר וגלאלתה וכון קדרתנא מקצרה מן אדראך אעטם אלאמור עלי מא הו עליה כוטבנא פי אלאמור אלגאמצה אלתי דעת צרורה אלחכמה אלאלאהיה למכאטבתנא פיהא באלאמתאל ואלאלגאז ובאמור מבהמה גדא כמא קאלוא ז"ל להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר לפיכך סתם לך הכתוב בראשית ברא אלהים וכו' פקד נבהוך עלי כון הדה אלאשיא אלמדכורה סתומות וקד' עלמת קול שלמה רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו וגעל אלכלאם פי גמיע דלך באלאסמא אלמשתרכה ליחמלהא אלגמהור עלי מעני עלי קדר פהמהם

ובחסב הדֿה אלאחואל תכֿתלף דרגאת אלכאמלין · אמא אלדֿין לם ירוא צֿוא יומא קט כל הם פי לילתהם יכֿבטון והם אלדֿין קיל פיהם לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו וכֿפי ענהם אלחק גמלה מע שדֿה טהורה כמא קאל פיהם ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים והם גמהור אלעאמה פלא מדכֿל לדֿכרהם הנא פי הדֿה אלמקאלה · ואעלם אן מתי אראד אחד אלכאמלין בחסב דרגתה כמאלה אן ידֿכר שיא ממא פהם מן הדֿה אלסודות אמא בפמה או בקלמה פלא יסתטיע אן יוצֿח ולו אלקדר אלדֿי אדרכה איצֿאחא כאמלא בתרתיב כמא יפעל פי סאיר אלעלום אלמשהורה תעלימהא בל ידרכה פי תעלים גירה מא אצאבה פי תעלמה נפסה אעני מן כון אלאמר יבדו וילוח תם יכֿפי כאן טביעה הדֿא אלאמר עטימה ונזרה הכֿדֿא הי ולדֿלך למא קצד כל חכים אלאהי רבאני דֿו חקיקה לתעלים שי מן הדֿא אלפן לם יתכלם פיה אלא באלאמתֿאל ואלאלגאז וכתֿרוא אלאמתֿאל וגעלוהא מכֿתלפה באלנוע בל באלגנס וגעלוא אכתֿרהא יכון אלגרץֿ אלמקצוד תפהימה פי אול אלמתֿל או פי וסטה או פי אכֿרה אדֿא לם יוגד מתֿאל יטאבק אלאמר אלמקצוד מן אולה אלי אכֿרה וגעל אלמעני אלדֿי יקצד אעלאמה למן יעלמה ואן כאן הו מעני ואחד בעינה מפרקא פי אמתֿאל כתֿירה מתבאעדה ואגמץֿ מן הדֿא כון אמתֿל אלואחד בעינה מתֿלא למעאני שתי יטאבק אול אמתֿל מעני ויטאבק אכֿרה מעני אכֿר וקד יכון כלה מתֿלא

לא ימכן אלתצריח בתעלים בעץ̇ מבאדיהא עלי מא הי עליה וקד עלמת קולהם ז"ל ולא במעשה בראשית בשנים ולו בי̇ן אחד תלך אלאמור כלהא פי כתאב לכאן קד דרש לאלאף מן אלנאס ולדלך גאת תלך אלמעאני איצ̇א פי כתב אלנבוה̈ באמת̇אל ותכלמוא פיהא איצ̇א אלחכמים ז"ל באלגאז ואמת̇אל אקתפאא̇ לאת̇ר א̇כתב לאנהא אמור בינהא ובין אלעלם אלאלאהי ארתבאט עט̇ים והי איצ̇א אסראר מן אסראר אלעלם אלאלאהי ולא תט̇ן אן תלך אלסודות אלעט̇ימה̈ מעלומה̈ אלי גאיתהא ונהאיתהא ענד אחד מנא לא בל תארה̈ ילוח לנא אלחק חתי נט̇נה נהארא ת̇ם תכ̇פיה אלמואד̇ ואלעאדאת חתי נעוד פי ליל מבהם קריב ממא כנא אולא פנכון כמן יברק עליה אלברק מרה̈ בעד מרה̈ והו פי לילה̈ שדידה̈ אלט̇לאם פמנא מן יברק לה אלברק אלמרה̈ בעד אלמרה̈ חתי כאנה פי צ̇ו דאימא לא יברח פיציר אלליל ענדה כאלנהאר והד̇ה הי דרגה̈ עט̇ים אלנביין אלד̇י קיל לה ואתה פה עמוד עמדי וקיל פיה כי קרן עור פניו וכו' ומנהם מן ברק לה מרה̈ ואחדה̈ פי לילתה כלהא והי דרגה̈ מן קיל פיהם ויתנבאו ולא יספו ומנהם מן יכון בין אלברק ואלברק פתראת כת̇ירה̈ וקלילה̈ ות̇ם מן לא ינתהי לדרגה̈ יצ̇ו ט̇לאמה בברק בל בגסם סקיל או נחוה מן אלחגארה̈ וגירהא אלתי תצ̇י פי ט̇למאת אלליל גלו ד̇לך אלצ̇ו אליסיר איצא אלד̇י ישרק עלינא ליס הו דאימא בל ילוח ויכ̇פי כאנה להט החרב המתהפכת

שדידה פאדא בינא לה דלך אלמתל או נבהנאה עלי
כונה מתלא אהתדי ותכלץ מן תלך אלחירה ולדלך סמית
הדה אלמקאלה דלאלה אלחאירין · ולסת אקול אן
הדה אלמקאלה דאפעה לכל אשכאל למן פהמהא כל
אקול אנהא דאפעה לאכתר אלמשכלאת ואעטמהא ולא
יטלבני אלנביה ולא תתעלק אמאלה באנא אדא דכרנא
גרצא מא אנא נתממה או אדא שרענא פי תביין מעני·
מתל מן אלאמתאל אנא נסתופי גמיע מא קיל פי דלך
אלמתל הדא לא ימכן עאקלא פעלה בלסאנה למן יחאורה
פכיף אן יצעה פי כתאב לאן לא יציר הדפא לכל גאהל
יטן בה אלעלם ירמי סהאם גהלה נחוה · וקד בינא
פי תואליפנא אלפקהיה גמל מן הדא אלפן ונבהנא
עלי מעאני כתירה ודכרנא פיהא אן מעשה בראשית
הו אלעלם אלטביעי ומעשה מרכבה הו אלעלם אלאלאהי
ובינא קולהם ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם
ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי הפרקים פלא הטלבני
הנא גיר בראשי הפרקים ולו תלך אלבדאת ליסת
הי פי הדה אלמקאלה מרתבה ולא מטרדה בל מבדדה
מכתלטה פי אגראץ אכרי ממא יראם תביינה אד גרצי
אן תבון אלחקאיק תלוח מנהא תם תכפי חתי לא יקאום
אלגרץ אלאלאהי אלדי לא ימכן מקאומתה אלדי געל
אלחקאיק אלכציצה באדראכה כפיה ען גמהור אלנאס
קאל סוד יי ליראיו · ואעלם אן אלאמור אלטביעיה איצא

משכ̇בה̇ פתארה̇ יט̇ן בהא אנהא תקאל בתואטו̇ ותארה̇
יט̇ן בהא אנהא משתרכה̇ ולים אלגרץ̇ בהד̇ה אלמקאלה̇
תפהים ג̇מלתהא ללג̇מהור ולא ללמבתדיין באלנט̇ר ולא
תעלים מן לם ינט̇ר ג̇יר פי עלם אלשריעה̇ אעני פקההא
אד̇ גרץ̇ הד̇ה̇ אלמקאלה̇ כלהא וכל מא הו מן נמטהא הו
עלם אלשריעה̇ עלי אלחקיקה̇ בל גרץ̇ הד̇ה אלמקאלה̇
תנביה רג̇ל די̈ן קד את̈צע פי נפסה וחצל פי אעתקאדה
צחה̇ שריעתנא והו כאמל פי דינה̇ וכ̇לקה ונט̇ר פי עלום
אלפלאספה̇ ועלם מעאניהא וג̇דבה̇ אלעקל אלאנסאני
וקאדה ליחלה פי מחלה ועאקתה̇ ט̇ואהר אלשריעה̇ ומא
לם יזל יפהמה או יֹפ̈הֹם איאה מן מעאני תלך אלאסמא
אלמשתרכה̇ או אלמסתעארה̇ או אלמשכ̈כה̇ פיבקי פי
חירה̇ ודהשה̇ אמא אן ינקאד מע עקלה ויטרח מא עלמה
מן תלך אלאסמא פיט̈ן אנה̇ אטרח קואעד אלשרע או
יבקי מע מא פהמה מנהא ולא ינג̇רב מע עקלה פיכון קד
אסתדבר עקלה ויערץ̇ ענה̇ וירי מע ד̇לך אנה̇ ג̇לב עליה
ארי̈ה̇ ופסאד פי דינה̇ ויבקי מע תלך אלאעתקאדאת̇
אלכ̇יאליה̇ והו מנהא עלי וג̇ל וכ̇אמה̇ פלא יזאל פי אלם
קלב וחירה̇ שדידה̇ ותצ̇מ̈נת הד̇ה אלמקאלה̇ גרצ̇א ת̇אניא
והו תביין אמת̇אל כפי̈ה̇ ג̇דא ג̇את פי כתב אלאנביא ולם
יצר̈ח באנהא מת̇ל כל יבדו ללג̇אהל ואלד̇אהל אנהא עלי
ט̇אהרהא ולא באטן פיהא פאד̇א תאמ̈להא אלעאלם
באלחקיקה̇ וחמלהא עלי ט̇אהרהא חדת̇ת לה איצ̇א חירה̇

וסמתני אן אבין לך אשיא מן אלאמור אלאלאהיה ואן אכברך בהדה מקאצד אלמתבלמין והל רתלך אלטרק ברהאניה ואן לם תכן פמן אי צנאעה הי וראיתך קד שדות שיא מן דלך עלי גירי ואנת חאיר קד בדתך אלדהשה ונפסך אלשריפה תטאלבך למצא דברי חפץ פלם אזל אדפעך ען דלך ואמרך אן תאכד אלאשיא עלי תרתיב קצדא מני אן יצח לך אלחק בטרקה לא אן יקע אליקין באערץ ולם אמתנע טאל אגתמאעך בי אדא מא דכר פסוק או נץ מן נצוץ אלחכמים פיה תנביה עלי מעני גריב מן תביין דלך לך פלמא קדר אללה באלאפתראק ותוגהת אלי חית תוגהת אתארת מני תלך אלאגתמאעאת עזימה קד כאנת פתרת וחרכתני גיבתך לוצע הדה אלמקאלה אלתי וצעתהא לך ולאמתאלך וקלילא מא הם וגעלתהא פצולא מנתורה וכל מא אנכתב מנהא פהו יצלך אולא אולא חית כנת ואנת סאלם :

הודיעני דרך זו אלך כי אליך נשאתי נפשי· אליכם אישים אקרא וקולי אל בני אדם· הט אזנך ושמע לדברי חכמים ולבך תשית לדעתי·

הדה אלמקאלה גרצהא אלאול תביין מעאני אסמא גאת פי כתב אלנבוה מן תלך אלאסמא אסמא משתרכה פחמלהא אלגהאל עלי בעץ אלמעאני אלתי יקאל עליהא דלך אלאסם אלמשתרך ומנהא מסתעארה פחמלוהא אינצא עלי אלמעני אלאול אלדי אסתעירת מנה ומנהא

בשם יי אל עולם

כֹּנת איהא אלתלמיד אלעזיז ר׳ יוסף ש״צ ב״ר יהודה נ״ע
למא מתֻלת ענדי וקצדת מן אקאצי אֿבלאד ללקראה
עלי עטם שאנך ענדי לשדה חרצך עלי אלטלב ולִמא
ראיתה פי אשעארך מן שדה אֿאשתיאק ללאמור אֿנטריה
וכאן דלך מנד וצלתני רסאילך ומקאמאתך מן אֿאסכנדריה
קבל אן אמתחן תצורך וקֻלת לעל שוקה אקוי מן אדראכה
פלמא קראת עלי מא קד קראתה מן עלם אלהיאה ומא
תקדם לך ממא לא בֻד מנה תוטיה להא מן אלתעאלים
זִדת בך גבטה לגודה דהנך וסרעה תצורך וראית שוקך
ללתעאלים עטימא פתרכתך ללארתיאץ פיהא לעלמי
במאלך פלמא קראת עלי מא קד קראתה מן צנאעה
אלמנטק תעלקת אמאלי בך וראיתך אהלא לתֻכשף לך
אסראר אלכתב אלנבויה חתי תטלע מנהא עלי מא ינבגי
אן יטלע עליה אלכאמלון פאכדת אן אלוח לך תלויחאת
ואשיר לך באשאראת פראיתך תטלב. מני אלאזדיאד

רעי הולך לנחות דרך ישר לסלול את מסלולה :
הוי כל תועה בשדה תורת סורה ודרוך יד מעגלת :
טמא וכסיל לא יעבור בה דרך קדש יקרא לה :

אלג̇ז אלאול מן דלאלה̈ אלחאירין

دلالة الحائرين



אלג׳ז אלאול

מן

דלאלה̈ אלחאירין

תאליף אלרייס אלאג׳ל

מרנו ורבנו **משה** בן מר׳ ור׳ **מימון** זל״הה

אעתני בנסכ̈ה ותצחיחה
אצגר אלטאלבין ואחקר אלמתעלמין
אלראג׳י לרחמה̈ רבה תעאלי

שלמה בן מו״ה **אליעזר** זצ״ל **מונק**

טבע
פי מדינה̈ **פאריס** אלמחרוסה̈
פי סנה̈ ה׳ ת״רי״ו ללכליקה̈

PARIS. — IMPRIMERIE GUIRAUDET ET JOUAUST,
rue Saint-Honoré, 338.

דלאלה אלחאירין







